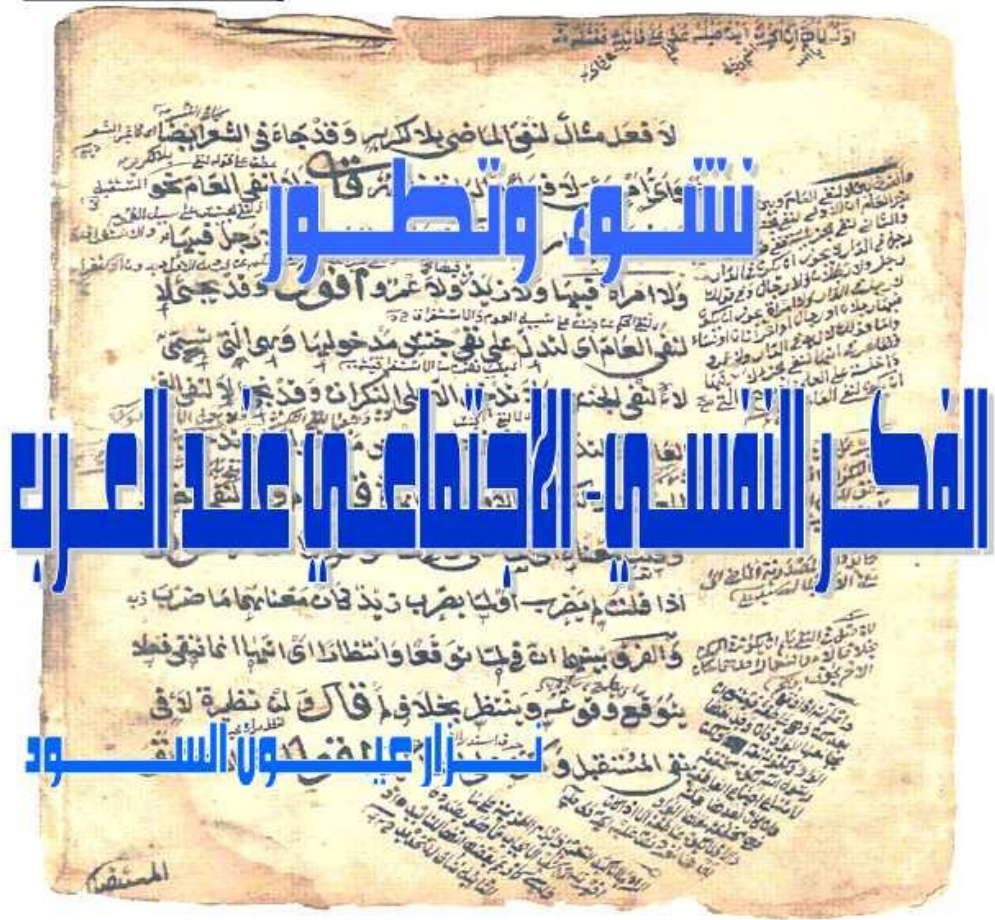


إصدارات لجنة التراث النفسي العربي الإسلامي

10 د



2014

إصدارات مؤسسة العلوم النفسية العربية



نشوء وتطور

الفكر النفسي - الاجتماعي عند العرب

نزار عيون السود

الفهرس

4	أعلام الفكر النفسي - الاجتماعي في المشرق العربي
5	1- أبي يوسف يعقوب بن اسحاق الكندي
6	2- أبو بكر الرازي
9	3- أبو نصر الفارابي - رائد الفكر النفسي - الاجتماعي
23	4- ابن مسكويه
26	5- البيروني
28	6- ابن سينا - عالم عصره وطبيب زمانه
38	7- الماوردي
42	8- أبو حامد الغزالي
59	9- بدر الدين بن جماعة
66	أعلام الفكر النفسي - الاجتماعي في المغرب العربي والأندلس
67	1- ابن حزم
72	2- ابن باجة
76	3- ابن طفيل
84	4- ابن رشد فيلسوف العقل
91	5- ابن عربي
97	6- ابن خلدون - المفكر الاجتماعي العربي الكبير
117	7- المقريزي - الحلقة الأخيرة

أعلام الفكر النفسي - الاجتماعي في المشرق العربي

أعلام الفكر النفسي - الاجتماعي في المشرق العربي

في دراستنا للآراء النفسية - الاجتماعية لأعلام الثقافة العربية - الإسلامية الوسيطة، ومن أجل سهولة البحث، ومراعاة للمنهج التاريخي، سنتناول أبرز أعلام الفكر النفسي - الاجتماعي في الثقافة العربية - الإسلامية الوسيطة في المشرق العربي أولاً، نظراً لأسبقية المشرق العربي في هذا المجال، من الناحية التاريخية، ولكونه يشكل البداية ومرحلة التأسيس لهذا الفكر، ومن ثم سنتناول نشأة الفكر النفسي - الاجتماعي في المغرب العربي وأبرز أعلامه، مع تأكيدنا التام وقناعتنا الراسخة بترباط الفكر النفسي - الاجتماعي العربي - الإسلامي الوسيط ووحدة في مشرق الوطن العربي ومغربه .

1- أبي يوسف يعقوب بن اسحاق الكندي

في دراستنا للآراء النفسية الاجتماعية لأعلام الفكر العربي - الإسلامي في المشرق العربي، لا بد لنا، بادئ ذي بدء، من ذكر واضع حجر الأساس في الفلسفة العربية - الإسلامية، أبي يوسف يعقوب بن اسحاق الكندي (796، 873م) . والكندي عالم موسوعي كبير، اهتم بالفلسفة والرياضيات والموسيقا والمنطق، والنفس والعقل، وما وراء الطبيعة والفلك والهندسة . وهو أول مفكر عربي وضع قضية المعرفة في مجال أوسع مما كان من قبله، وفتح أمام الفكر العربي آفاق المعرفة الفلسفية بمعناها الأشمل، وآفاق المعرفة الطبيعية والنظرية والتجريبية . ويرجع الفضل إلى الكندي في إطلاع العرب على الفلسفة اليونانية . وكان يتقن اليونانية والسريانية، حسب رأي عدد من المؤرخين والعلماء . كما كان يترجم الكتب اليونانية إلى العربية، ويهذب ويراجع ما يترجم غيره منها . وقد لقب بـ"فيلسوف العرب" تمييزاً له عن أقرانه من دارسي

الكندي (كندة، 796)

الكندي عالم موسوعي كبير، اهتم بالفلسفة والرياضيات والموسيقا والمنطق، والنفس والعقل، وما وراء الطبيعة والفلك والهندسة . وهو أول مفكر عربي وضع قضية المعرفة في مجال أوسع مما كان من قبله، وفتح أمام الفكر العربي آفاق المعرفة الفلسفية بمعناها الأشمل، وآفاق المعرفة الطبيعية والنظرية والتجريبية

يرجع الفضل إلى الكندي في إطلاع العرب على الفلسفة اليونانية

الحكمة من غير العرب . فهو عربي المنتسب، من قبيلة كندة، وقد قام بعمل كبير عظيم الأهمية في مجال التقدم اللغوي الفلسفي العربي، إذ أدخل مجموعة كبيرة من الاصطلاحات الفلسفية إلى اللغة العربية وإلى تاريخ الفكر العربي - الإسلامي (23)، (262) .

وقد ترك الكندي رسائل عديدة في الفلسفة والعقل والمنطق والرياضيات والموسيقا، وصلنا منها حوالي ثلاثين رسالة، منها "رسالة في العقل" و"رسالة في النفس" . وقد بذل الكندي عناية مركزة من أجل تحديد مفهومه للنفس، ودراسة قواها المختلفة وأحوالها ومظاهرها وآثارها في سلوك الإنسان وكل ما يبدو من علاقة بين حركة النفس وأنواع النشاط البشري (76، ج2، 89) .

وعلاوة على ذلك فقد كان الكندي طبيباً، وكان خبيراً بالموسيقا وأثرها في النفس، حتى أنه أدرك أثر العلاج النفسي، وسبق الكثيرين إلى معرفة تأثير الناحية النفسية في الأمراض التي تصيب البدن، وربما كان هو أول من استعمل الموسيقا في علاج كثير من المرضى، كما ذكر القفطي في كتابه "تاريخ الحكماء" وروى عنه قصص معالجته لبعض الأمراض والمرضى بالموسيقا . ومما يجدر ذكره أيضاً نظرية الكندي الهامة في العقل، وهي النظرية التي جمع فيها بين آراء من سبقه من فلاسفة اليونان وبين آرائه الخاصة فجاءت نظرية جديدة وتبأت مكانة هامة لدى من أتى من بعده من فلاسفة العرب والإسلام .

وقد أشاد الأوروبيون في عصر النهضة بالكندي وعرفوا كتبه وآراءه، وقد قال عنه المفكر والفيلسوف الرياضي الإيطالي جيرولامو كاردانو (1605-1576م: "إن الكندي من العباقرة الإثني عشرة، الذين هم من الطراز الأول في الذكاء" .

2- أبو بكر الرازي

وفي إطار حديثنا عن أعلام الفكر النفسي - الاجتماعي في المشرق العربي، يجدر بنا أن نشير إلى علم كبير آخر من أعلام هذا الفكر، وهو العالم والفيلسوف والطبيب الكبير أبو بكر الرازي، محمد بن زكريا (864-932م) . وقد لقب بـ"جالينوس العرب" و"طبيب المسلمين" لبراعته الفائقة في الطب والعلاج الطبي والنفسي .

ترك الكندي رسائل
عديدة في الفلسفة
والعقل والمنطق
والرياضيات والموسيقا.
وصلنا منها حوالي ثلاثين
رسالة

كان الكندي طبيباً،
وكان خبيراً بالموسيقا
وأثرها في النفس، حتى
أنه أدرك أثر العلاج
النفسي، وسبق
الكثيرين إلى معرفة
تأثير الناحية النفسية في
الأمراض التي تصيب
البدن

الرازي (الرازي، 864)

اهتم الرازي بالعوامل
النفسية التي تكمن
وراء كثير من

الأمراض والأمراض
الجسمية وأوصى
تلاميذه من الأطباء
بضرورة "تشجيع
المريض وتأميله
بالشفاء".

ولد أبو بكر الرازي (الذي عرف عند الغرب باسم ريزوس) في مدينة الري جنوب طهران، وبدأ في دراسة الطب في الثلاثين من عمره، وكان أستاذه في الطب علي بن زين الطبري أحد أطباء عصره المشهورين، وكان قبلها قد درس الفلسفة . وقد أسس مستشفى للأمراض العقلية في الري ثم في بغداد وأصبح رئيساً له . واهتم أبو بكر الرازي بمسائل علم النفس الإكلينيكي والطب النفسي اهتماماً كبيراً . وقد ألف الرازي كتباً كثيرة متنوعة في المنطق والفلسفة والطب والإلهيات والكيمياء والموسيقا والسياسة . ومن بين أهم ما وصل إلينا من كتبه ومؤلفاته في علم النفس والطب النفسي وعلم النفس الاجتماعي، نذكر "كتاب النفس"، و"كتاب الحاوي"، و"كتاب الهلوسات والحركات والحب"، و"كتاب الفيزياء الروحية"، و"كتاب الطب الروحاني" . ومن بين أهم ما وصلنا من مقالاته ورسائله في هذا المجال، "رسالة في العادات"، و"رسائل الرازي الفلسفية"، و"مقالة في الأسباب المميلة لقلوب الناس عن أفاضل الأطباء إلى أخسائهم"، و"مقالة في سبب ذم العوام لحذاق الأطباء" وغيرها .

"على الطبيب أن يوهم
مريضه الصحة ويرجيه
بها، وإن لم يثق بذلك،
فمزاج الأجسام تابع
لأخلاق النفس (الرازي)"

اهتم الرازي بالعوامل النفسية التي تكمن وراء كثير من الأعراض والأمراض الجسمية، وأوصى تلاميذه من الأطباء بضرورة "تشجيع المريض وتأميله بالشفاء"، وهو يذهب إلى أن النفس لها الشأن الأول فيما بينها وبين البدن من صلة، ويقول بهذا الصدد: "على الطبيب أن يوهم مريضه الصحة ويرجيه بها، وإن لم يثق بذلك، فمزاج الأجسام تابع لأخلاق النفس" . ولما كان ما يجري في نفس الإنسان من خواطر وما تعانيه من آلام، يمكن أن يستشف من خلال الملامح الظاهرة، فقد أوجب على طبيب الجسم أن يكون طبيباً للنفس . ولذلك وضع الرازي قانوناً خاصاً للطب النفسي وهو ضرب من التدبير والعلاج للنفس (13، 88) . ومن أقوال الرازي الهامة في مجال علم النفس والطب النفسي، قوله "الناقهن من المرضى إذا اشتهاوا طعاماً قد يضر بهم، فيجب على الطبيب أن يحتال في تدبير ذلك الطعام إلى كيفية موافقة، ولا يمنعهم مما يشتهون منعاً باتاً، وذلك بالطبع حفاظاً على نفسياتهم وشعورهم بالتحسن وقرب الشفاء" (85، 88) .

وكان الرازي يؤمن بتطور العقل الإنساني وبهمية تقدم العلوم، كما صرح بفائدة الشك في القرارات المسبقة حول الظواهر المختلفة التي ليس لها تفسير نظري . . وبذلك يكون قد سبق فرنسيس بيكون بضرورة أخذ الحقائق الملاحظة مهما كانت غريبة وغير مفسرة (85، 77) .

وفي تطرقه إلى مسائل علم النفس الاجتماعي، قال أبو بكر الرازي بضرورة التعاون بين الناس، وتقسيم العمل فيما بينهم، وقال إن على الناس أن يخدم أحدهم الآخر ويساعده . وبما أن حياة الناس قائمة على التعاون والمساعدة المتبادلة، فعلى كل فرد أن يتقن أحد فروع هذا التعاون، وأن يبذل جهوده وقواه في هذا المجال (36، 81) . وفي حديثه عن ضرورة تقسيم العمل، يقول الرازي في "كتاب الطب الروحاني": "إن الرجل الواحد منا طاعم كاس مستكن آمن، وإنما يزاول من هذه الأمور واحداً فقط، لأنه إن كان حراثاً لم يمكنه أن يكون بناء، وإن كان بناء لم يمكنه أن يكون حواكاً، وإن كان حواكاً لم يمكنه أن يكون محارباً" (36، 81) . والرازي هنا، يؤكد ضرورة التعاون من ناحية، ويشير إلى أن لكل فرد دوره في المجتمع والحياة الاجتماعية: "لما اجتمع ناس كثير متعاونون متعاضدون اقتسموا المساعي العائدة على جميعهم، فسعى كل واحد منهم في واحد منها حتى حصلها وأكملها، فصار لذلك كل واحد منهم خادماً ومخدوماً وساعياً لغيره ومسعياً له" (36، 81) . ويؤكد الرازي الفكرة ذاتها حول ضرورة التعاون فيقول: "لما كانت عيشة الناس إنما تتم وتصلح بالتعاون والتعاضد، كان واجباً على كل واحد منهم أن يتعلق بباب من أبواب المعاونة ويسعى في الذي أمكنه وقدر عليه منها" (36، 81) .

كما قال أبو بكر الرازي باستخدام الإيحاء في العلاج، وهو لهذا، يرى أن العلاج بالأدوية ليس محموداً في كل حالة . "فهناك حالات يجب أن يعالج فيها المريض بالأغذية أو الأدوية البسيطة أو بالوعظ والإلهام" أي الإيحاء (85، 75) . وقد دعا في هذا الإطار إلى التمييز بين الجانب الحقيقي والجانب الوهمي من الشكوى التي يسردها المريض على طبيبه .

وعالج الرازي مسألة الإدراك الحسي ووضع نظرية خاصة به تقوم على أساس مادي فيزيولوجي، باستثناء ما يخص الوعي (38، 83) .

قال أبو بكر الرازي
باستخدام الإيحاء في
العلاج، وهو لهذا، يرى
أن العلاج بالأدوية ليس
محموداً في كل حالة .
"فهناك حالات يجب أن
يعالج فيها المريض
بالأغذية أو الأدوية
البسيطة أو بالوعظ
والإلهام" أي الإيحاء

دعا الرازي إلى
التمييز بين الجانب
الحقيقي والجانب
الوهمي من الشكوى
التي يسردها المريض
على طبيبه .

أما الأخلاق عند الرازي، فهي تقوم على أساس نظريته في اللذة والألم، فاللذة "ليست شيئاً إيجابياً وإنما هي نتيجة بسيطة للارتداد إلى الحالة الطبيعية التي يسبب الألم اضطرابها". (85 ، 76) .

وموجز القول، كان أبو بكر الرازي عقلاً جباراً وطبيباً بارعاً، وإخصائياً نفسياً، خبيراً بخفايا النفوس وتأثير النفس في الجسم وتأثير الجسم في النفس، وعالمًا موسوعيًا، وباحثًا منهجيًا كبيراً .

كان أبو بكر الرازي
عقلاً جباراً وطبيباً
بارعاً، وإخصائياً نفسياً،
خبيراً بخفايا النفوس
وتأثير النفس في
الجسم وتأثير الجسم في
النفس، وعالمًا
موسوعيًا، وباحثًا منهجيًا
كبيراً

3- أبو نصر الفارابي - رائد الفكر النفسي - الاجتماعي

هو أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ المعروف بالفارابي (780-950م) نسبة إلى مدينة فاراب، التي ولد فيها، والواقعة على الحدود التركية-الإيرانية . وكان أبوه من أصل فارسي أما أمه فهي تركية، نشأ الفارابي على ثقافة لغوية ودينية، كان يتقن عدة لغات إتقاناً تاماً ومنها العربية والفارسية والتركية والكردية وغيرها . اشتغل بالقضاء في بلدته فاراب قبل أن يكرس نفسه لدراسة الفلسفة .

غادر أبو نصر فاراب متوجهاً إلى بغداد عاصمة العلم والمعرفة، وتتلذذ على أبي بشر متى . درس المنطق والفلسفة، ثم انتقل إلى حران حيث تتلمذ على يوحنا بن حيلان، ودرس الرياضيات والطب والموسيقى . ثم انتقل إلى دمشق، ومنها إلى حلب حيث اتصل بسيف الدولة الحمداني فضمه إلى علماء بلاطه، واصطحبه في حملته إلى دمشق، حيث توفي الفارابي وله من العمر ثمانون عاماً .

يجمع المؤرخون العرب على أن الفارابي كان زاهداً في العلم، واسع الثقافة، لم يدع علماً إلا برع فيه وألف . وأبو نصر هو أحد أعظم أعلام الفلسفة العربية-الإسلامية، وهو "أكبر فلاسفة المسلمين على الإطلاق" على حد قول ابن خلكان (أنظر 61 ، 375) . ولقد لقب عن جدارة بـ"المعلم الثاني" على أن أرسطو هو المعلم الأول . فهو "أول فيلسوف في الشرق العربي، نجد لديه منظومة كاملة من الآراء الفلسفية، تشمل جميع جوانب الواقع"، كما يقول الباحث سوكولوف (172)

الفارابي (فارابي، 780)

لقب الفارابي عن
جدارية بـ"المعلم
الثاني" على أن
أرسطو هو المعلم الأول
فهو "أول فيلسوف
في الشرق العربي

الفارابي هو المؤسس
الحقيقي للفلسفة
العربية-الإسلامية، بعد
أن شق الكندي
الطريق ونشر المعارف
الفلسفية بين العرب
وبلغة الضاد

، (219) . والفارابي هو المؤسس الحقيقي للفلسفة العربية - الإسلامية، بعد أن شق الكندي الطريق ونشر المعارف الفلسفية بين العرب وبلغه الضاد . وقد قال عنه مسينيون "أنه أول مفكر مسلم كان فيلسوفاً بكل ما للكلمة من معنى"، كما ورد في مقدمة كتاب إبراهيم مدكور (97) . وقد أخذ عن الفارابي ابن سينا، كما أخذ عنه ابن طفيل وابن رشد وغيره من الفلاسفة العرب والمسلمين .

آثاره: ألف أبو نصر كثيراً من المؤلفات والأعمال والكتب والرسائل في الفلسفة والمنطق والموسيقا والسياسة وعلم النفس وعلم النفس الاجتماعي . ومن أهم كتبه التي وصلت إلينا: "آراء أهل المدينة الفاضلة"، "كتاب تحصيل السعادة"، "كتاب السياسات المدنية"، "إحصاء العلوم"، "رسالة في العقل"، "التعليقات"، "كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو" .

عالج الفارابي في كتبه ورسائله مجموعة كبيرة من المواضيع والمسائل الفلسفية والاجتماعية والنفسية والأخلاقية والسياسية . وأهم المسائل النفسية - الاجتماعية والسياسية والتربوية التي عالجها هي: ضرورة الاجتماع والتواصل والتعاون بين أفراد المجتمع، والأساس النفسي الفطري للحياة الاجتماعية، القيادة والإمامة، والزعيم والإمام، وأنواع الجماعات، والشخصية، والنفس وقواها، وتكتنف أفراد الجماعة، والعلاقة بين الفرد والمجتمع، والطباع والخلق، وغير ذلك من المسائل الأخرى الهامة، الأمر الذي يسمح لنا بأن نعد الفارابي رائداً للفكر النفسي - الاجتماعي والسياسي العربي الإسلامي ومؤسساً له .

يتحدث الفارابي في العديد من كتبه عن قدرات الفرد النفسية، من وجهة نظر مادية، بشكل عام، ويعالج جميع العمليات النفسية بالارتباط بأساسها الفيزيولوجي، وبالارتباط مع الأعراض المادية المعينة التي تحدث في جسم الإنسان 076، ص(195) .

وقد وضع الفارابي كتاباً هاماً، سماه "إحصاء العلوم"، وهو يعد المحاولة الأولى من نوعها في تاريخ الفكر العربي - الإسلامي لإحصاء العلوم المشهورة

ألف أبو نصر الفارابي
كثيراً من المؤلفات
والأعمال والكتب
والرسائل في الفلسفة
والمنطق والموسيقا
والسياسة وعلم النفس
وعلم النفس الاجتماعي

يحمل الفارابي علم
المدنية مهمة دراسة
الشخصية
وسيكولوجيتها، وعملية
تكوّن وعيها وشعورها،
وهذه المواضيع كلها
تدخل اليوم في إطار
السيكولوجيا الاجتماعية
للشخصية

والمعروفة في عصره، وتصنيفها علماً علماً، وتحديد ما يشتمل عليه كل علم وأجزائه وتفرعاته، وجعل الكتاب في خمسة فصول، تكلم في كل منها عن علم من العلوم التي صنفها . وقد أبرز الفارابي في الفصل الخامس العلم المدني، أو علم المدنية . وينسب الفارابي إلى مواضيع هذا العلم "دراسة العقل والسلوك والأخلاق الاجتماعية، والخصائص الولادية الموروثة، وطباع الناس المشروطة بأفعالهم وسلوكهم، والأهداف التي ترتكب الأفعال باسمها، والتتابع والتسلسل اللذان تتكون أخلاقهم وخصائصهم النفسية على أساسها" (173، ص 5-6) . وبذلك يحمل الفارابي علم المدنية مهمة دراسة الشخصية وسيكولوجيتها، وعملية تكوّن وعيها وشعورها، وهذه المواضيع كلها تدخل اليوم في إطار السيكولوجيا الاجتماعية للشخصية .

في حديثه عن ضرورة الحياة الإنسانية المشتركة، والأسس الاجتماعية لحياة الفرد في المجتمع، يرى الفارابي أن هذه الضرورة وهذه الأسس ليست مشروطة فقط بالميل الطبيعي الفطري للاختلاط والتواصل والحياة المشتركة، كما يرى أرسطو، بل ومشروطة أيضاً بعجز الفرد عن تأمين حاجاته دون مساعدة الآخرين . ويقول الفارابي بهذا الخصوص: "إن الخاصية الولادية لكل فرد هي على نحو أنه يحتاج من أجل وجوده وبلوغ الكمال، إلى أشياء كثيرة، يعجز عن تأمينها بمفرده، فهو يحتاج إلى الناس، حيث يقدم له كل فرد شيئاً مما يحتاجه . . . ولهذا السبب تكاثر الناس واستقروا، ونتيجة لذلك، شكلوا المجتمعات البشرية" (62، ص 77، 78) . وفي رسالته "فلسفة أفلاطون" يقول الفارابي إن الإنسان ليس كائناً عاقلاً فحسب، بل وكائن اجتماعي، وبالتالي فالسعادة الفردية مستحيلة لأنها تتوقف على الناس المحيطين به (185، 109) .

وهكذا، يرى الفارابي، أنه بالارتباط فقط بالناس الآخرين، وضمن الجماعة وحدها، يمكن للإنسان أن يحقق وجوده ويعيش، ويبلغ الكمال الأخلاقي . والسبب الذي يدفع بالناس إلى الاتحاد والاجتماع هو الحاجة إلى تلبية حاجاتهم المادية والروحية .

"إن الخاصية الولادية لكل فرد هي على نحو أنه يحتاج من أجل وجوده وبلوغ الكمال، إلى أشياء كثيرة، يعجز عن تأمينها بمفرده، فهو يحتاج إلى الناس، حيث يقدم له كل فرد شيئاً مما يحتاجه . . . ولهذا السبب تكاثر الناس واستقروا، ونتيجة لذلك، شكلوا المجتمعات البشرية (الفارابي)

يرى الفارابي، أنه بالارتباط فقط بالناس الآخرين، وضمن الجماعة وحدها، يمكن للإنسان أن يحقق وجوده ويعيش، ويبلغ الكمال الأخلاقي

وفي كتابه الشهير "آراء أهل المدينة الفاضلة" يطرح الفارابي برنامجاً اجتماعي والأخلاقي، ويرسم لنا مثله الأعلى "أساس مقارنة المدينة الفاضلة بالمدن الجاهلة، قاصداً بالمدينة الدولة . . . ويضمن الفارابي للفرد الواحد بلوغ الكمال في حالة واحدة فقط- في حالة انتسابه وانضمامه إلى جماعة تقوم على مبدأ تقسيم العمل والتعاقد والتواصل الروحي" (117، 144) . كما تستحق عظيم الاهتمام محاولة الفارابي "مقارنة مثله الأعلى للمجتمع بواقع هذا المجتمع . وعلاوة على ذلك، يحدد الفارابي هدفه الأعلى بالكشف عن منظومة المبادئ والقيم التي يسترشد بها هذا المجتمع أو ذاك، أو هذه الجماعة أو تلك من الناس" (117، 147) .

إن أول ما يسترعي النظر في فلسفة "المعلم الثاني" الاجتماعية أن الفارابي يركز على إرادة الناس وعلى حرية اختيارهم كأفراد في المجتمع . وفي كتابه "آراء أهل المدينة الفاضلة" يقارن الفارابي قيام المجتمع بوظائفه وممارسته لها، بصورة طبيعية، بالنشاط الحيوي لـ "الجسم الكامل السليم" . والفارابي في هذه المقارنة، متأثر بأفلاطون الذي سبقه إلى مقارنة مماثلة بيد أن الفارابي، وخلافاً لأفلاطون، حذر من الفهم الحرفي لهذه المقارنة فقال مبيناً الفارق بينهما: "غير أن أعضاء البدن الطبيعية . والهيئات التي لها قوى طبيعية وأجزاء المدينة، وإن كانوا طبيعيين، فإن الهيئات والملكات التي يفعلون بها أفعالهم ليست طبيعية بل إرادية" (62، 80) . وهذا يعني، كما أشارت الباحثة شيخ محميتوفا بحق، أن "الإنسان نفسه قادر على تبديل وضعه في المجتمع بإبدائه الإرادة، وببتميته لقدراته" (185، 112) . وهكذا نرى أن الفارابي يعالج المجتمع البشري في ديناميته وحركته، وينظر إليه نظرة تاريخية .

إن نظرية الفارابي الاجتماعية هذه قد تطورت تطوراً لاحقاً، وارتقت إلى مستوى أعلى في أعمال وأفكار المفكر الاجتماعي العربي الكبير ابن خلدون، الذي عاش في القرن الرابع عشر (120، 318-324) .

الفارابي ومسألة القيادة: لعل موضوع القيادة (أو الإمامة- حسب لغة عصره) والقائد (أو الإمام) من المواضيع الرئيسة والمسائل الكبرى التي عالجها أبو نصر

السبب الذي يدفع
بالناس إلى الاتحاد
والاجتماع هو الحاجة
إلى تلبية حاجاتهم
المادية والروحية
(الفارابي)

يقارن الفارابي قيام
المجتمع بوظائفه
وممارسته لها، بصورة
طبيعية، بالنشاط
الحيوي لـ "الجسم
الكامل السليم"

نرى أن الفارابي
يعالج المجتمع البشري
في ديناميته وحركته،
وينظر إليه نظرة
تاريخية

الفارابي ودرسها دراسة معمقة ومفصلة، أكثر من أي مفكر عربي آخر في عصره . وقد عالجها الفارابي في كتابه "آراء أهل المدينة الفاضلة" وفي غيره من الكتب . وقد أكد الفارابي على ضرورة القيادة والريادة، لما لها من أهمية كبرى في أي مجتمع، ويرى الفارابي أن الزعامة أو الريادة تكمن في توفير الظروف للنمو المنسجم للإنسان والفئات الاجتماعية وفقاً لما أعدت لها بطبيعتها (173، 10) . حتى أنه ربط بين مسألة القيادة وبين قيام المدينة الفاضلة والعدالة الصالحة وجعل وجود الأولى شرطاً لقيام الثانية . فالمدينة - في نظر الفارابي - لا يمكن أن تكون صالحة وعادلة إذا هي لم تخضع للقيادة (25، 85) . وينفي الفارابي أن تقوم جماعة فاضلة في استغناء عن حاكم . فالرئاسة، إذا، هي أمر ضروري عند الفارابي، بل إنها شرط لازم سابق على وجود المدينة ذاتها (25، 86) . وقد قال بهذا الصدد في كتابه "آراء أهل المدينة الفاضلة": "فريئس المدينة ينبغي أن يكون هو أولاً، ثم يكون هو السبب في أن تحصل المدينة وأجزاؤها" (62، 120)، والوجود المقصود هنا، هو وجود المدينة من حيث هي مدينة فاضلة .

أما مفهوم الفارابي للمدينة الفاضلة فيعرضه بقوله: "إن المدينة التي يهدف تجمع الناس فيها إلى المساعدة المتبادلة في الأعمال التي تجلب السعادة تعتبر مدينة فاضلة، وإن المجتمع الذي يساعد فيه الناس بعضهم بعضاً بهدف بلوغ السعادة هو مجتمع فاضل" (107، 305) . أما قائد هذه المدينة فلا يمكن أن يكون أي شخص، كيفما اتفق: "ورئيس المدينة الفاضلة ليس يمكن أن يكون أي إنسان اتفق، لأن الرئاسة إنما تكون بشيئين، أحدهما أن يكون بالفطرة والطبع معداً لها، والثاني بالهيئة والملكة الإدارية" (62، 83) . ويرى الفارابي أن كمال الزعيم (أو القائد أو الإمام) مرهون بتوفر العمل الفاضل، لا بقوة السلطة . وعلى الحاكم أن يشير للناس بمثله الصالح، إلى طريق بلوغ الكمال، وأن يكون بنمط حياته إنساناً جديراً بالاحتذاء والتقليد" (11-12، 181) .

ثم يعدد الفارابي في كتابه أنف الذكر، الخصائص الفطرية الطبيعية الضرورية للقائد والزعيم وهي:

1- أن يكون كامل أعضاء الحواس .

يرى الفارابي أن
الزعامة أو الريادة
تكمن في توفير
الظروف للنمو المنسجم
للإنسان والفئات
الاجتماعية وفقاً لما
أعدت لها بطبيعتها

"إن المدينة التي
يهدف تجمع الناس
فيها إلى المساعدة
المتبادلة في الأعمال
التي تجلب السعادة
تعتبر مدينة فاضلة،
وإن المجتمع الذي
يساعد فيه الناس
بعضهم بعضاً بهدف
بلوغ السعادة هو
مجتمع فاضل" (الفارابي)

ويرى الفارابي أن
كمال الزعيم (أو
القائد أو الإمام)
مرهون بتوفر العمل
الفاضل، لا بقوة السلطة
. وعلى الحاكم أن
يشير للناس بمثله
الصالح، إلى طريق بلوغ
الكمال، وأن يكون
بنمط حياته إنساناً
جديراً بالاحترام
والتقليد"

في المدينة الفاضلة
يصبح الرجل رئيساً
بفضل المهنة والقدرة
على إتقان هذا الفن
بصرف النظر عما إذا
كان مسيطراً على
الناس أم لا، متمتعاً
باحترامهم أم لا، فقيراً
أم غنياً (الفارابي)

يتفق الفارابي مع
أفلاطون حول ضرورة
سيادة الجمال والخير
والعدل في المدينة
الفاضلة، فهي أساس
الانسجام والنظام

- 2- أن يكون بطبعه قادراً على فهم وتصور كل ما يقال له .
- 3- أن يكون جيد الذاكرة، ذكياً .
- 4- أن يكون ذا عقل بصير وصائب .
- 5- أن يكون حسن النطق وقادراً على عرض كل ما يفكر به بوضوح تام .
- 6- أن يكون محباً للدراسة والمعرفة .
- 7- أن يكون معتدلاً في سعيه إلى المذات .
- 8- أن يكون محباً للحقيقة ونصيراً لها، وأن يكره الكذب والكاذبين .
- 9- أن يكون شريفاً عزيز النفس .
- 10- أن يحقر المال وغيره من وسائل الحياة الرخيصة الننيئة .
- 11- أن يكون محباً ونصيراً للعدالة، وأن يكره الظلم ولطغيان .
- 12- أن يكون حازماً عند قيامه بما يعتقد ضرورياً، وأن يكون جريئاً مقداماً .

. (67، 87-88) .

إن إصرار الفارابي على توفر هذه الخصائص الفطرية والمكتسبة في شخصية القائد أو الزعيم أو الإمام، إنما تدل، في الواقع، على انعدامها في شخصيات القادة والزعماء في عصره . وقد رأى المفكر المعاصر حسين مروة أن "كل خاصية من الخصائص الفطرية والمكتسبة المذكورة والضرورية للزعيم، تعد بمثابة تمرّد واضح على واقع أن القادة والحكام في عصر الفارابي كانوا يتميزون بصفات وخصائص مناقضة تماماً" (76، ج2، 513) .

ويتجلى في هذه المسألة بوضوح تأثير أفلاطون على الفارابي . بيد أن الفارابي ينظر نظرة مغايرة لنظرة أفلاطون . فأفلاطون لم يسمح بتسليم الرئاسة إلا لممثلي الأغنياء والأشراف، أما الفارابي فرأيه أن الرئيس يمكن أن يكون أي إنسان يتحلى بالخصائص والأوصاف المذكورة (173، 78) .

ويقول الفارابي بخصوص هذا الموضوع: "في المدينة الفاضلة يصبح الرجل رئيساً بفضل المهنة والقدرة على إتقان هذا الفن بصرف النظر عما إذا كان مسيطراً على الناس أم لا، متمتعاً باحترامهم أم لا، فقيراً أم غنياً" (106، 201) . من هنا يأتي استنتاج الفارابي حول المساواة بين الناس، كما أشارت إلى ذلك

الباحثة شيخ محميتوفا بقولها: "لقد عارض الفارابي أرسطراطية أفلاطون بنوع من الديمقراطية . وبقوله بمساواة الناس عند الولادة، يؤكد الفارابي على إمكانات الناس الواحدة لتنمية قدراتهم المعرفية نتيجة للتربية المناسبة والتطلعات الخاصة" (185، 113) .

ويقول الفارابي في القائد موضحاً سماته ووضعيته: "وهذا الإنسان - (أي القائد أو الإمام- ملاحظة المؤلف)، هو في أكمل مراتب الإنسانية وفي أعلى درجات السعادة، وتكون نفسه كاملة متحدة بالعقل الفعال" (62، 86) . وهكذا، يضع الفارابي نمط القيادة النبوية الرأسيّة المتداخلة، وذلك في سعيه للتوفيق بين الشريعة والفلسفة (34، 103) . فالقائد، كما يرى الباحث خليل أحمد خليل "هو الرئيس، الرأس الرائد، وهو عند الفارابي تحديداً: النبي- الفيلسوف (الوحي- العقل) الذي يتعدى بالنبوة الحاكم - والفيلسوف الأفلاطوني ويتعدى الفيلسوف الملازم للحاكم (تجربة أرسطو- الاسكندر) (34، 102) .

ولقد أضفى الفارابي على الرئيس أو القائد الصفات الخلقية والفلسفية كلها، الأمر الذي دفع بعدد من الباحثين إلى القول بنزعة الفارابي المثالية، وبأن الرئيس عنده هو "أفلاطون في ثوب النبي محمد" (69، 250) .

وقد أبدى الباحث المصري جلال يحيى رأياً مماثلاً بخصوص نزعة الفارابي المثالية في معالجته لموضوع الرئاسة، فقال بأن "الفارابي كان يهدف إلى تحقيق مجتمع مثالي، لا تتفق أوصاف رئيسه لأمر إلا في النادر، إذ إنها تقترب من صفات الأنبياء، كما أن أفراد المجتمع يقتربون بهذا الشكل من الملائكة" (84، 83) غير أن الفارابي كان يدرك إدراكاً جيداً أن من النادر جداً أن تجتمع صفات الرئيس الفطرية والمكتسبة المذكورة أعلاه في شخص واحد (157، 88) . وفي هذه الحالة تغدو القيادة الجماعية أمراً ممكناً بل وضرورياً، فيقول وإذا ما توزعت هذه الصفات بين جماعة من الناس، بحيث يتمتع أحدهم بالحكمة، والثاني بخاصية أخرى، والثالث بخاصية أخرى، والرابع بصفة أخرى، والخامس بصفة أخرى، والسادس بميزة أخرى، وإذا ما اتفقوا فيما بينهم فسيكونوا جميعاً رؤساء فاضلين . (انظر 62، 90) .

تدرج أهل المدينة
يرجع بالدرجة الأولى
إلى تدرجهم في
قدراتهم العقلية
واستخدام تلك
القدرات (الفارابي)

"إن الإنسان لا يمكنه
أن يكون حائزاً منذ
البداية ومن الطبيعة،
على الفضيلة أو
الرذيلة، تماماً كما أنه
لا يمكنه أن يكون منذ
الولادة ناسخاً أو كاتباً
(الفارابي) . . .

ويشير الباحث خليل أحمد خليل بهذا الصدد إلى أن الفارابي قد رأى في المدن التي عرفها "غياب القيادة الفاضلة، أو الرأس الفاضل، ورأى كيف انتسف الأساس النظري لأحدية القيادة وأحدية القائد (الإمامة المعصومة، الإمام المعصوم، الأحد) واقترح تعدداً في النظرية القيادية (السياسية المركبة: رئيس واحد فاضل جامع لكل الخصال القيادية، وإلا فرئيسان فاضلان، فثلاثة، فأربعة أو خمسة أو ستة، وصولاً إلى ما نسميه اليوم، بالقيادة الديمقراطية المركزية أو الليبرالية، بالقيادة الجماعية - أي المسؤولية المتعددة الأقطاب، على مستوى مركز السلطة)" (33، 56) .

وفي حديثه عن مهام الرئيس، يربط الفارابي التربية بالقيادة والرئاسة ويعدها من مهام الرئيس . فرئيس المدينة الفاضلة - كما يراه الفارابي - هو إنسان فيلسوف، يؤدي مهمة الحاكم والمشرع والإمام . وعليه أن يعلم الناس ويرببهم طبقاً لقدراتهم العقلية . و"على الرئيس أن يكون قادراً على معالجة هذه المسائل بصورة صحيحة، وأن يختار الطرق المناسبة الواجب استخدامها" (123، 185) . وهنا تجدر الإشارة إلى موقف الفارابي العلمي السليم الذي يتفق مع معطيات علم النفس الاجتماعي الحديث، فهو يقترح في تعليم الشعوب المعارف النظرية والعلمية" مراعاة خصائص كل جماعة من الناس وكل شعب" (93، 173) .

وفي إطار حديثنا عن مسألة القيادة عند الفارابي لابد من التعرض لفلسفته السياسية بشكل عام . فالفارابي من أبرز علماء السياسة العرب والمسلمين . وهو يستعمل عبارات مختلفة للدلالة على معنى الفلسفة السياسية، فهي في كتابه "التنبيه على سبيل السعادة" فلسفة مدنية وهي أيضاً فلسفة عملية، وفي كتاب "تحصيل السعادة" يسميها العلم المدني أو العلم الإنساني (25، 15) . ولعلنا نتعرف على فلسفته السياسية من خلال مقارنة "مدينة" الفارابي بـ "جمهورية" أفلاطون - الكتاب الذي تأثر به الفارابي كما تأثر بفكر صاحبه، لكنه خالفه في كثير من الأمور .

فالفارابي لم يعط للجند مكانة هامة في مراتب مدينته الفاضلة، ولم يعتبر مدينة الغلبة من المدن الفاضلة، وربما كان ذلك راجعاً لما أخذ الجند يبتونه من فساد ويزرعونه من فوضى واضطراب . وليس من الغريب أن يرفض الفارابي نظرية

فليس من المحتمل ولا من المعقول أن يوجد شخص ما، بالفطرة، مهياً للأعمال الفاضلة الأخلاقية والعقلانية، كما أنه ليس من المعقول أن يكون شخص مهياً منذ ولادته لجميع الفنون (الفارابي)

ورأى الفارابي، مثل أرسطو، أن "الفضيلة والعادة اكتسابية وتتمرس، فمن الممكن والعادي أن تتغير العادات"

حق الأقوى بعنف شديد مثلما فعل أفلاطون . فقد كان يبدو له جلياً، أن مجتمعاً يطغى فيه القوي ويسوده التغالب هو مجتمع فاسد لا محالة، مجتمع تغلب فيه الفتن ويعمه الاضطراب" (25، 41-42) .

يتفق الفارابي مع أفلاطون حول ضرورة سيادة الجمال والخير والعدل في المدينة الفاضلة، فهي أساس الانسجام والنظام . ويقول الفارابي بهذا الخصوص: "إن أجزاء المدينة ومراتب أجزائها يأتلف بعضها مع بعض ويتربط بالمحبة، وتتماسك وتبقى محفوظة بالعدل وأفاعيل العدل" (25، 82) .

ويطرح الفارابي فكرة طريفة ومبتكرة حول إمكانية اختيار المهنة في "المدينة الفاضلة"، أي وبالاختلاف عن أفلاطون، لا يقيد الفارابي إلى الأبد هذه الفئات أو تلك من السكان بطبقات أو فئات ثابتة معينة . وذلك لأن "تدرج أهل المدينة يرجع بالدرجة الأولى إلى تدرجهم في قدراتهم العقلية واستخدام تلك القدرات" (25، 74) . وهنا، نلاحظ اختلافاً شديداً بين بنية المدينة الفاضلة عند الفيلسوف المسلم وبين بنية جمهورية أفلاطون، ويقول الفارابي: "إن أجزاء المدينة مفطورون بالطبع بفطر متفاضلة يصلح بها إنسان لإنسان، لشيء دون شيء "غير أنهم ليسوا أجزاء المدينة بالفطرة التي لهم وحدها، بل "بالملاكات الإرادية التي تحصل لها، وهي الصناعات وما شاكلها" ويقول أيضاً "وأعني بالملكة أن تكون بحيث لا يمكن زواله أو يعسر" (الفارابي- السياسات المدنية ص75) . وهكذا، نرى أن الفارابي، بالاختلاف عن أفلاطون، يؤمن بنوع من الحركية المجتمعية، تلك الحركية التي تفتح المنافذ بين المراتب الاجتماعية وتسمح بنوع من التسرب بينها. وعالج المعلم الثاني أيضاً مسألة العلاقة بين شخصية الفرد والمجتمع . ودعوته إلى السعادة في كتابه "آراء أهل المدينة الفاضلة" يوجهها الفارابي إلى الفرد الواحد وإلى المجتمع ككل . فبين الفرد والمجتمع تقوم تلك العلاقة، إذ إن الإنسان الواحد، ببلوغه السعادة يعمل على رفع شأن المدينة التي يعيش فيها . وعلى المدينة بدورها، أن تساعد الفرد في تحقيق السعادة والوصول إليها" (80، 9) . وتطرق الفارابي أيضاً إلى موضوع هام من مواضيع علم النفس الاجتماعي، وهو دور التربية والوسط الاجتماعي في تكوين طباع الفرد وشخصيته وخصايته الفردية،

يؤكد الفارابي أن
الغاية من الأخلاق هي
تحصيل السعادة،
والسعادة هي "الغاية
القوى التي يشتهاها
الإنسان،

والسعادة- كما يراها
الفارابي- ليست غاية
الأخلاق فحسب، بل هي
أيضاً غاية الاجتماع
البشري.

والسعادة ينبغي أن
تكون بحيث إذا
حصلت لنا لم نحتاج
بعدها أصلاً أن نسعى
لغاية ما أخرى
نحرمها" (الفارابي)

فيقول: "إن الإنسان لا يمكنه أن يكون حائزاً منذ البداية ومن الطبيعة، على الفضيلة أو الرذيلة، تماماً كما أنه لا يمكنه أن يكون منذ الولادة ناسخاً أو كاتباً . . . فليس من المحتمل ولا من المعقول أن يوجد شخص ما، بالفطرة، مهياً للأعمال الفاضلة الأخلاقية والعقلانية، كما أنه ليس من المعقول أن يكون شخص مهياً منذ ولادته لجميع الفنون (106، 180-181)

كما بحث الفارابي موضوعاً هاماً آخر من مواضيع علم النفس الاجتماعي وهو موضوع الفئات والجماعات البشرية وتصنيفها والعوامل المساعدة على تكاتها . وبالاختلاف عن أرسطو، الذي رأى أن المدينة تتألف من مواطنين - وهو الشكل الأعلى للجماعة البشرية- تحدث الفارابي عن أشكال أخرى من التواصل والاجتماع- "تحدث عن مفهوم الشعب وعن مفهوم الإنسانية" (183، 11) .

يصنف الفارابي المجتمع إلى عدة أنواع، على أساس مقياس تجمع الناس . فهو يقسم المجتمع الإنساني إلى مجتمع كامل، وآخر ناقص . أما المجتمع الكامل فيقسمه إلى مجتمع كبير، هو عبارة عن مجمل جميع الناس على الأرض، ومجتمع صغير، وهو سكان مدينة واحدة، ويقسم الفارابي المجتمع غير الكامل، أو الناقص، إلى:

أ- القرية وسكانها، ب- سكان الحي الواحد، ج- سكان الشارع الواحد، د- المنزل أو الأسرة (108، 304) .

وهكذا نرى، أن الفارابي يميز في المجتمع البشري جماعات اثوغرافية سكانية كبيرة (كالشعب مثلاً) وجماعات أولية صغيرة (كالأسرة، والمنزل، وسكان الشارع الواحد) . بيد أن تصنيفه للفئات لا يراعي عوامل السن، ونوع العمل، والتنظيمات السياسية والاجتماعية والدينية . هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، فإن فكرة الفارابي حول معايير وعوامل تكاتف الجماعات الكبيرة (وحدة العادات والتقاليد واللغة، والحياة المشتركة) والجماعات الصغيرة الطبيعية، والعفوية، والمنظمة، وغير المنظمة (الاجتماع الدائم، الحياة المشتركة، المشاركة في الأفراح والأفراح، المشاركة في الدفاع عن النفس، رفقة الطريق في الرحلات) تعد فكرة جديدة، بالنسبة لعصره، وهي على جانب كبير من الأهمية (42، 135) .

يرى الفارابي، أن "المعرفة تجريد لصور نضمها في ذهننا إلى صور سبق لنا تجربدها، وهذه الصور السابقة التجريد كأمثلة فينا لا تظهر إلا عند تجريد صور أخرى تشبهها وتناسبها، وبضمنها هذه إلى تلك تحصيل فينا المعرفة"

أخذ الفارابي بتعريفه أرسطو للنفس فقال: "النفس هي استكمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة"

كما تطرق الفارابي إلى موضوع تأثير الوسط الجغرافي البيئي على التركيب النفسي للأفراد والشعوب، وهو الموضوع، الذي تناوله ابن خلدون فيما بعد بالدراسة المفصلة . وسنتحدث عنه في أثناء دراستنا آراء ابن خلدون النفسية- الاجتماعية .

ويعد مفهوم "الخلق" من المفاهيم الخاصة والهامة في آراء الفارابي النفسية- الاجتماعية . ويضمن الفارابي هذا المفهوم طباع الشخصية وخصائصها الأخلاقية المميزة . ويؤكد الفارابي على ترابط عملية تكون هذين الجانبين من الشخصية، ويرى الفارابي "أن الخلق ليس مجرد شيء يتكون في مسار حياة الفرد، بل هو أيضاً خاضع للتبديل والتغيير بعد عملية تكونه" (117، 145) . غير أن المعلم الثاني يقوم في الوقت نفسه، بصورة صائبة، إمكانيات هذا التبديل والتغيير، والصعوبات المتصلة بتعديل "الخلق" المتكون . ما أقرب نظرة الفارابي هذه إلى النظرة العلمية، بصورة خاصة إلى معطيات علم النفس الاجتماعي حول الاتجاهات وتعديلها!

كما يتوجه الفارابي إلى فعالية الفرد ونشاطه ويدعوه إلى تهذيب نفسه وتخليصها من جوانب الطبع السيئة: "ليس هناك من صفة من صفات الطبع لا تخضع للتبديل والتحويل" (107، 72) . كما تحدث الفارابي عن دور العادة في اكتساب الأخلاق المحمودة أو الأخلاق المذمومة . ويعرف الفارابي العادة بأنها "القيام بالفعل الواحد مراراً كثيرة في زمن طويل وفي فترات متقاربة" (التبنيه على سبيل السعادة ص 8) . ومن خلال محاولته التوفيق بين آراء أفلاطون وأرسطو، عرض الفارابي نظريته في العادة، حيث بحث قضية العادة وعلاقتها بالفضيلة . وقد أعطى الفارابي العادة أهمية أكبر مما رأى فيها أفلاطون، الذي يجعل المركز الأول للاستعدادات والميول الفطرية التي توجه الإنسان في حياته . ورأى الفارابي، مثل أرسطو، أن "الفضيلة والعادة اكتساب وتمرس، فمن الممكن والعادي أن تتغير العادات" (61، 384) .

وفي بحثه لموضوع الأخلاق، يؤكد الفارابي أن الغاية من الأخلاق هي تحصيل السعادة، فالسعادة هي "الغاية القصوى التي يشتهاها الإنسان، وبقدر سعي

ويرى الفارابي أن قوى النفس على نوعين: قوى محرّكة وقوى مدركة . أما القوى المحركة فتشمل القوى المنمية والقوى النزوعية . وأما القوى المدركة فتشمل القوى وهي التي "تحفظ رسوم المحسوسات بعد غيبتها عن الحس"، والقوة الناطقة

وموجز رأي الفارابي في الأحلام "أن أحوال النائم العنصرية والنفسية وإحساساته ذات أثر واضح في مخيلته، وبالتالي تكوين أحلامه، فاختلاف هذه الأحلام يرجع إلى العوامل المؤثرة فيها، وأن للميول الكامنة والإحساسات السابقة أو المصاحبة لحلم ما دخلاً عظيماً في تكوينه وتشكيله

الإنسان إلى بلوغ الخير لذاته تكتمل سعادته، وتتل السعادة بممارسة الأعمال المحمودة عن إرادة وفهم متصلين" (85، 66) . وقد عرض الفارابي مذهبه الأخلاقي في كتابه "رسالة في التنبيه على سبل السعادة" . وتعد الممارسة، في نظر الفارابي، عنصراً هاماً لاكتساب الأخلاق المحمودة أو المذمومة . ومن الممارسة تتولد العادة . والسعادة - كما يراها الفارابي - ليست غاية الأخلاق فحسب، بل هي أيضاً غاية الاجتماع البشري، ويقول الفارابي في كتابه المذكور أنفاً بهذا الصدد "والسعادة ينبغي أن تكون بحيث إذا حصلت لنا لم نحتج بعدها أصلاً أن نسعى لغاية ما أخرى غيرها" (التنبيه على سبل السعادة ص20)، والمدينة الفاضلة - أي المجتمع الفاضل - هي "المدينة التي يتعاون أهلها على بلوغ الكمال الأخير الذي هو السعادة القصوى" (25، 109) . أما السبل التي يستطيع الناس بواسطتها تحصيل السعادة فهي أربعة أجناس:

1- الفضائل النظرية: وهي العلوم الأولى أي المبادئ الأولى للمعرفة، منها ما يحصل للإنسان بلا شعور ومنها ما يحصل نتيجة للتأمل والفحص والاستنباط والتعلم والتعليم .

2- الفضائل الفكرية: وبها يمكن أن يستتبط الإنسان ما هو أنفع بالنسبة لغاية فاضلة، وهي على حد تعبير الفارابي "أشبه أن تكون قدرة على وضع النواميس" .

3- الفضائل الخلقية: وهي في مرتبة تالية للفضائل الفكرية لأن الفضائل الفكرية شرط لها وبها يلتمس الخير .

4- الفضائل العملية: وتحصل للإنسان إما بالأقاول الإقناعية والأقاول الإنفعالية، وإما بالإكراه" (85، 76) .

أما تحصيل الفضائل المختلفة هذه فيكون - كما يرى الفارابي - بالتعليم والتأديب . وقد عالج الفارابي مواضيع نفسية هامة أخرى، كالمعرفة والعقل والنفس وتفسير الأحلام والإلهام . ففي نظريته في المعرفة وتفسيره للتذكر، يرى الفارابي، أن "المعرفة تجريد لصور نضمها في ذهننا إلى صور سبق لنا تجريدها، وهذه الصور السابقة التجريد كامنة فينا لا تظهر إلا عند تجريد صور أخرى تشبهها وتناسبها، وبضمنا هذه إلى تلك تحصيل فينا المعرفة" (61، 383) .

الفارابي هو أول
فيلسوف مسلم عالم
قضية النبوة، وفسرها
تفسيراً سيكولوجياً،
ومعها وسيلة من
وسائل الاتصال بين عالم
الأرض وعالم السماء

اشترط الفارابي على
رئيس مدينته الفاضلة
أن يسمو إلى درجة
العقل الفعال الذي
يستمد منه الوحي
والإلهام.

ودرس الفارابي موضوع النفس وقواها دراسة مفصلة، وقد أخذ الفارابي بتعريف أرسطو للنفس فقال: "النفس هي استكمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة" (أنظر 61، 396). ويرى الفارابي أن قوى النفس على نوعين: قوى محركة وقوى مدركة. أما القوى المحركة فتشمل القوى المنمية (ومنها الغذائية والمربية والمولدة) والقوى النزوعية (ومنها القوة الشهوانية والقوة الغضبية). وأما القوى المدركة فتشمل القوى الحساسة (ومنها الحواس الخارجية والحس الباطن) والقوى المتخيلة، وهي التي "تحفظ رسوم المحسوسات بعد غيبتها عن الحس"، والقوة الناطقة و"بها يمكن أن يعقل المعقولات وبها يميز الجميل والقبيح وبها يحوز الصناعات والعلوم" (أنظر 61، 400-401). ومع تعدد هذه القوى إلا أن النفس واحدة، ففي فصل "كيف تصير هذه القوى والأجزاء نفساً واحداً" من كتابه "آراء أهل المدينة الفاضلة" يبين الفارابي أن جميع قوى النفس مرتبة بحيث تكون الواحدة منها صورة لما دونها ومادة لما فوقها، وهكذا تصبح جميع قوى النفس مظاهر مختلفة مترابطة لحقيقة واحدة (أنظر 62، 52-61).

كما بحث الفارابي موضوع تفسير الأحلام، والوحي والإلهام في كتابه "آراء أهل المدينة الفاضلة"، فخصص لهما فصلين "القول في سبب المنامات" و"القول في الوحي ورؤية الملك" (أنظر 62، 86، 74). وموجز رأي الفارابي في الأحلام "أن أحوال النائم العضوية والنفسية وإحساساته ذات أثر واضح في مخيلته، وبالتالي تكوين أحلامه، فاختلاف هذه الأحلام يرجع إلى العوامل المؤثرة فيها، وأن للميول الكامنة والإحساسات السابقة أو المصاحبة لحلم ما دخلاً عظيماً في تكوينه وتشكيله" (85، 96). ويعلق الدكتور سعيد يعقوب على تفسير الفارابي للأحلام، فيستنتج اختلاف تفسيره للأحلام عن تفسير فرويد ويقول: "ونحن إذا فهمنا منه أنه يقول بعقل باطن وعقل واع، وأن العقل الباطن هو خزانة للذكريات أو الآثار الحسية، فإننا لا نجد عنده ما يقصر الأحلام على تحقيق رغبات مكبوتة كما هو الشأن عند فرويد مثلاً، زد على ذلك أن الفارابي لم يتجه إلى الماضي فقط في تفسير الأحلام بل اتجه إلى المستقبل أيضاً" (85، 96).

فبالنظر والتأمل والنظر يستطيع الإنسان أن يرتقي إلى درجة العقل المستفاد الذي يتقبل الأنوار الإلهية. وليس كل إنسان قادر على هذا الاتصال (الفارابي)

بالقوة المتخيلة يستطيع الإنسان أن يتصل بعالمه الأعلى من عالم الحس، وقد يحدث هذا الاتصال في النوم أو في اليقظة (الفارابي)

الفارابي يعد بحق من أعظم المفكرين الإنسانيين في عصره

ثم ينتقل الفارابي من تفسيره للأحلام إلى تفسير الوحي والإلهام، ويعرض بالتالي نظريته في النبوة . والفارابي- كما يقول الدكتور جميل صليبا- "هو أول فيلسوف مسلم عالج قضية النبوة، وفسرها تفسيراً سيكولوجياً، وعدها وسيلة من وسائل الاتصال بين عالم الأرض وعالم السماء . فالنبي في نظر الفارابي ضروري لحياة المدينة الفاضلة من الناحيتين السياسية والأخلاقية" (47، 180) . وكان قد اشترط الفارابي على رئيس مدينته الفاضلة أن يسمو إلى درجة العقل الفعال الذي يستمد منه الوحي والإلهام . أما كيفية الاتصال بين النبي والعقل الفعال، فيراها الفارابي عن طريقين: الاتصال عن طريق العقل، والاتصال عن طريق المخيلة . "فبالأمل والنظر يستطيع الإنسان أن يرتقي إلى درجة العقل المستفاد الذي يتقبل الأنوار الإلهية . وليس كل إنسان قادر على هذا الاتصال"، "وإنما تسمو إليه الأرواح القدسية التي تستطيع أن تخرق حجب الغيب وتترك النور"، وبالقوة المتخيلة يستطيع الإنسان أن يتصل بعالم أعلى من عالم الحس، وقد يحدث هذا الاتصال في النوم أو في اليقظة" (47، 181) .

لقد كان فضل الفارابي عظيماً في تأسيس الفكر النفسي- الاجتماعي العربي- الإسلامي، وكان الفارابي "أول فيلسوف، في الثقافة العربية- الإسلامية، شمل في منظومته الفلسفية بحث مسائل الحياة الاجتماعية" (172، 229) . والفارابي بالذات، كان أول من صاغ في العصور الوسطى نظرية التطور الاجتماعي التي لعبت دوراً كبيراً في التطور اللاحق للفكر الاجتماعي، رغم الطابع المثالي لهذه النظرية .

إن الفارابي يعد بحق من أعظم المفكرين الإنسانيين في عصره . فقد عاش في ظروف تميزت بالتمزق الفكري والسياسي والاجتماعي، حيث تفككت الدولة العربية- الإسلامية وتحولت إلى دول وإمارات متحاربة متناحرة، وكثرت الفرق والمذاهب والطوائف وتشعبت الآراء والأحكام، فجعل قضيته الأساسية إعادة الوحدة إلى الفكر وإلى المجتمع، وبناء مدينة فاضلة تقوم على العدل والمحبة والتعاون والائتلاف، وأعتقد بضرورة قيام رئاسة فاضلة تعتمد الطرق البرهانية، وتعمل على وصل ما قطع بين الدين والدنيا (25، 140)، ووقف ضد الحروب

أعتقد بضرورة قيام
رئاسة فاضلة تعتمد
الطرق البرهانية،
وتعمل على وصل ما
قطع بين الدين
والدنيا (الفارابي)

وقفه الفارابي ضد
الحروب الطائفية
والقتل، والسلب
والنهب، وضد الظلم
والخداع، ودافع عن
حق الإنسان في العمل
والعلم والمعرفة
والحياة السلمية الآمنة

الطائفية والفتن، والسلب والنهب، وضد الظلم والخداع، ودافع عن حق الإنسان في العمل والعلم والمعرفة والحياة السلمية الآمنة، وكان يحلم ببناء مجتمع على أساس تعاون الناس وتعاضدهم واتحادهم ضد قوى الشر والبغي والعدوان . وقد كان لفلسفة الفارابي وآرائه السياسية والاجتماعية دور كبير في تطور الأفكار الفلسفية والاجتماعية التقدمية لا في الشرق وحده فحسب، بل وفي أوروبا أيضاً (179، 145-146) . وقد أشار كثير من الباحثين إلى تشابه بعض آراء الفارابي وآراء الفيلسوف الهولندي سبينوزا (1632-1677)، ونوه الباحث إبراهيم مذكور بالتقارب الفكري المباشر بين هذين المفكرين في مسألتني العقل والنبوة (97)، وأشار الباحث المصري عثمان أمين في كتابه "الفلسفة الإسلامية" الصادر باللغة الإنكليزية (78) إلى أن الفارابي قد أثر تأثيراً كبيراً في المفكرين الأوروبيين في العصور الوسطى، مستنداً في ذلك إلى دراسات الباحث س . دونين- باركوفسكي المتخصص في أعمال سبينوزا، ونقل عنه قوله، يمكن للباحث أن يلمس التأثير المباشر لمؤلفات "أرسطو الشرق" (ويقصد الفارابي- المؤلف) في بعض أبحاث سبينوزا ومؤلفاتها (185) .

وكان يحلم الفارابي
ببناء مجتمع على أساس
تعاون الناس
وتعاضدهم واتحادهم
ضد قوى الشر والبغي
والعدوان

4- ابن مسكويه

أحمد بن محمد بن يعقوب بن مسكويه (941-1030)، ولد في الري وتوفي في أصفهان، وهو فارسي الأصل، وأحد تلامذة الفارابي وأنصاره . كان ابن مسكويه طبيباً ومؤرخاً، وفيلسوفاً، ونحويّاً، ومفكراً اجتماعياً وأخلاقياً . بل هو من كبار المفكرين الاجتماعيين والأخلاقيين المسلمين . اهتم ابن مسكويه اهتماماً كبيراً بدراسة العادات والحضارات والأخلاق والأمثال والحكم . واشتهر بمؤلفاته التي بحث فيها المسائل الاجتماعية والأخلاقية، وصاغ فيها أفكاره حول السعادة الشاملة، وتهذيب النفس والمجتمع المثالي، والنفس والعقل . وقد تأثر في آرائه الاجتماعية، بالفارابي، وبصورة خاصة بكتابه "السياسات المدنية" وآراء أهل المدينة الفاضلة" . (178، 12) .

ابن مسكويه (الري، 941)

كان ابن مسكويه
طبيباً ومؤرخاً،
وفيلسوفاً، ونحويّاً،
ومفكراً اجتماعياً
وأخلاقياً . بل هو من
كبار المفكرين
الاجتماعيين
والأخلاقيين المسلمين .

اهتم ابن مسكويه
اهتماماً كبيراً بدراسة
العادات والحضارات
والأخلاق والأمثال
والحكم

هدف ابن مسكويه من
كتابه "تهذيب الأخلاق"
إلى إصلاح حالة الفرد
والمجتمع، عن طريق
معرفة النفس الإنسانية،
"والطريق في ذلك،
أن نعرفه أولاً نفوسنا
ما هي . . وأي شيء،
هي . . وما قواها
وملكاتها، التي إذا
استعملناها على ما
ينبغي بلغنا بها هذه
الرتبة العالية "

وكان ابن مسكويه
يرى أن الناس
يختلفون في
استعداداتهم الفطرية،
وقد وضع نظرية في
الطبائع، قسم بموجبها
الطبائع إلى ثلاثة أقسام:
طبائع خير لا يفسدها
شر لأن ما هو مفطور
بالطبع لا يغير إلى
ضده، وطبائع شر لا

ترك ابن مسكويه نحو عشرين مؤلفاً أهمها: رسالته في الفلسفة الأخلاقية
"تهذيب الأخلاق" وكتابه "الحكمة الخالدة" الذي كتبه بالفارسية ثم ترجمه إلى
العربية، وكتبه "السعادة"، و"الفوز الأكبر" و"الفوز الأصغر"، وله مقالة هامة في
النفس والعقل، وأخرى في اللذات والآلام، بالإضافة إلى كتابه التاريخي الضخم
"تجارب الأمم وتعاقب الهمم" .

وقد هدف ابن مسكويه من كتابه "تهذيب الأخلاق" إلى إصلاح حالة الفرد
والمجتمع، عن طريق معرفة النفس الإنسانية، "والطريق في ذلك، أن نعرف أولاً
نفوسنا ما هي . . وأي شيء هي . . وما قواها وملكتها، التي إذا استعملناها
على ما ينبغي بلغنا بها هذه الرتبة العالية" (84، 83) .

وكان ابن مسكويه يرى أن الناس يختلفون في استعداداتهم الفطرية، وقد وضع
نظرية في الطبائع، قسم بموجبها الطبائع إلى ثلاثة أقسام: طبائع خير لا يفسدها شر
لأن ما هو مفطور بالطبع لا يغير إلى ضده، وطبائع شر لا يتحول إلى الخير أبداً،
وطبائع محايدة بالفطرة فلا هي خيرة بالطبع ولا هي شريرة بالطبع، وهذه الفئة
تفلح فيها التربية إذ تنتقل إلى الخير بالتدريب الصالح والتربية القويمة كما ويمكن
أن تنتقل الشر بالتدريب الفاسد والتربية غير السليمة . وهنا نلاحظ سبق مسكويه
لعلماء الطبائع في العصر الحديث، إذ يقول بكثير من أفكار علم الطبائع وخاصة
المدرسة الفرنسية (85، 101-102) .

ويرى ابن مسكويه أن المجتمع الإنساني هو سبيل تحقيق الخير للأفراد، ومن
الواجب أن يزيد عدد الأشخاص الخيرين وأن يجتمعوا في زمان واحد على تحصيل
هذه العادات مشتركة لتكميل كل واحد منهم بمعاونة الباقيين له، فتكون الخبرات
مشتركة والسعادة منتشرة بينهم (84، 83) .

اهتم ابن مسكويه اهتماماً كبيراً بالأخلاق وتهذيب النفس، وكان يرى أن
الطريق إلى الفلسفة لا يبدأ بالمنطق بل بالأخلاق . ويريد مسكويه بذلك أن يبدأ
الإنسان نفسه بالتربية الذاتية فيجاهد نفسه ويتحلى بالعفة والشجاعة والحكمة
ويحقق العدالة (85، 185) . وربط ابن مسكويه على نحو سيكولوجي رائع
الأخلاق بالاجتماع، ووضع نظرية متميزة في هذا المجال، حيث رأى أن الشرط
الأساسي للأخلاق أن تكون ثمة صلة اجتماعية بين الفرد والأفراد الآخرين . فقد
يكون الراهب الناسك

متديناً، لكنه لا يكون خلقياً في أفعاله وهو منفرد، إذ حتى نقول عن شخص أنه أخلاقي، يجب أن يمارس حياته العادية في المجتمع ويلتزم الخلق الحسن (85، 102) . وهو بهذا يؤكد أن الأخلاق مفهوم اجتماعي، تكتسب مضمونها ومفهومها في الحياة الاجتماعية ذاتها وليس خارجها .

ويبحث ابن مسكويه مفهوم "الخلق" فيقسمه إلى نوعين أولهما يكون طبيعياً وثانيهما يرجع للعادة والمران، ويؤكد أن المزاج الطبيعي ليس من الماهية حتى لا يتغير ولكنه حالة جسمية خاضعة للإرادة وقابلة للتغيير بالتربية .

وقد كان ابن مسكويه من السابقين إلى شرح العلاقات الاجتماعية بين الأفراد، وهو يرى أن هذه العلاقات تقوم على المحبة، لاسيما وأنه هناك ضرورة إنسانية تدعو إلى تجميع وتآلف الأفراد، أبناء المجتمع الواحد . ويشير الباحث جلال يحي بهذا الصدد، إلى أن "ابن مسكويه قد وضع أهدافاً لتحقيق أغراض اجتماعية، وهو الميدان الذي سبق فيه غيره" (84، 84) . ويرى ابن مسكويه ضرورة اجتماع الناس في مناسبات دورية كالصلاة والمآدب، والاحتفالات واللقاءات في المناسبات المختلفة، فهي تؤكد المحبة التي تقوم عليها العلاقات الاجتماعية الموجودة جذورها داخل الفرد .

ولم يفت ابن مسكويه التطرق إلى المسائل التربوية وبحثها، وله نظرية في التربية تقول بأن علينا أن نتغافل عن خطأ الطفل وأن لا نعاقبه إلا إذا تكرر هذا الخطأ، وعلينا أن نمدحه ونشجعه إذا أحسن عملاً . كما بين ابن مسكويه فائدة الرياضة واللعب وقال بأنهما يحفظان الصحة ويبعدان الكسل ويبعثان النشاط ويذكيان النفس (85، 185) . .

وهكذا نرى أن ابن مسكويه قد بحث وعالج ظواهر نفسية - اجتماعية هامة كالعادات (وقد عرف العادة بأنها "حالة للنفس داعية إلى أفعالها من غير فكر ولا روية" (52، 207)، والطباع والخلق وضرورة الاجتماع البشري ودور العادة والتربية في تعديل السلوك والخلق، ومعرفة النفس وقواها وملكاتنا بهدف إصلاح الفرد والمجتمع والعلاقات الاجتماعية، وضرورة التآلف والمحبة بين أفراد المجتمع، وأهمية الاحتفالات والمناسبات الاجتماعية والأعياد ودورها النفسي

يتحول إلى الخير أبداً،
وطباع محايدة بالفطرة
فلا هي خيرة بالطبع ولا
هي شريفة بالطبع

يرى ابن مسكويه أن
المجتمع الإنساني هو
سبيل تحقيق الخير
للأفراد، ومن الواجب
أن يزيد عدد
الأشخاص الخيرين وأن
يجتمعوا في زمان
واحد

حتى نقول عن شخص
أنه أخلاقي، يجب أن
يمارس حياته العادية
في المجتمع ويلتزم
الخلق الحسن (بن
مسكويه)

كان ابن مسكويه من
السابقين إلى شرح
العلاقات الاجتماعية بين
الأفراد، وهو يرى أن
هذه العلاقات تقوم على
المحبة، لاسيما وأنه هناك
ضرورة إنسانية تدعو إلى
تجميع وتآلف الأفراد،
أبناء المجتمع الواحد

الاجتماعي في غرس بذور المحبة والتآلف . كما اهتم ابن مسكويه بالأخلاق وتهذيب النفس، وتطرق إلى التربية والمواضيع التربوية وقدم أفكاراً هامة في طريقة تربية الطفل ودور اللعب والرياضة والترويح في العملية التربوية .

بين ابن مسكويه
فائدة الرياضة واللعب
وقال بأنهما يحفظان
الصحة ويبعدان الكسل
ويبعثان النشاط
ويذكيان النفس

البيروني - (خوارزم،
973)

5- البيروني

علم كبير من أعلام الفكر الاجتماعي، وأحد كبار العلماء الموسوعيين في الثقافة العربية- الإسلامية . ولد أبو الريحان محمد بن البيروني (973-1048) في مدينة خوارزم وهو فارسي الأصل، وتتقف بالثقافة العربية- الإسلامية، وعاصر ابن مسكويه وابن سينا، وكان على علاقة وثيقة بابن سينا . درس الرياضيات والفلك والطب والتقاويم والتاريخ والعلوم اليونانية والهندية، واشتهر بالفلسفة والتاريخ وعلم الفلك والجغرافيا والرحلات وتاريخ الشعوب والأقوام . كتب مؤلفاته باللغة العربية . وقد عاش أبو الريحان البيروني في عصر سادته الصراعات السياسية والاجتماعية والحروب الإقطاعية والطائفية وغارات الأقوام البربرية . ويرى الباحثان غفوروف وقاسم جانوف أن "الحياة الاجتماعية في مدينة خوارزم قد تكون هي التي أملت على البيروني موضوع مؤلفه الضخم الأول، وأرغمته على العودة إلى الماضي، كي يفهم كيفية تطور المجتمعات" (117، 161) . وباعتماده الدراسة الاجتماعية - الإثنوغرافية للشعوب القديمة، في كتابه "الآثار الباقية من القرون الخالية" فتح البيروني مجالاً جديداً في المعرفة الاجتماعية، وقام بأول محاولة في الشرق العربي- الإسلامي، وربما في العالم كله، للدراسة التاريخية- الاجتماعية- الإثنوغرافية (117، 162) .

ترك أبو الريحان البيروني 150 مؤلفاً وكتاباً ورسالة، لم يصلنا منها سوى 22 مؤلفاً . وأهم ما وصلنا من مؤلفاته: "تحقيق ما للهند من مقولة في العقل أو مردولة"، و"القانون المسعودي في الهيئة والنجوم"، و"الآثار الباقية في القرون الخالية"، و"فن حساب النجوم"، و"كتاب الصيدلة" و"كتاب التوحيد" في الجغرافيا، و"كتاب التفهيم" وهو رسالة في الرياضيات والفلك، وكتاب "الجواهر في معرفة الجواهر" وهو أقدم كتاب في علم المعادن .

أما آراؤه النفسية- الاجتماعية ودراساته الاجتماعية- الإثنوغرافية وفلسفته للتاريخ فهي موزعة في كتبه ومؤلفاته المختلفة .

فتح البيروني مجالاً
جديداً في المعرفة
الاجتماعية، وقام بأول
محاولة في الشرق
العربي- الإسلامي،
وربما في العالم كله،
لدراسة التاريخية-
الاجتماعية-
الإثنوغرافية

والبيروني، مثله مثل الفارابي، يرى أن "الإنسان بطبيعته كائن اجتماعي ولا يمكنه العيش إلا بالاجتماع مع الناس الآخرين بصورة جماعية، نظراً لأنه يحتاج إلى مساعدة الآخرين من أجل تأمين حاجاته" (117، 166). ويقول البيروني في مقدمته لـ "كتاب الصيدلة": "يتميز الناس بعضهم عن البعض الآخر بقدراتهم ومواهبهم الطبيعية، فواحد يحفظ بسهولة وسرعة أكثر من الآخرين، لذا يحتاجون جميعاً إلى الدأب والمواظبة والتمرين" (83، 26). وهو بهذا يعترف بمبدأ اختلاف الأفراد من حيث المواهب والميول والقدرات.

وللبيروني رأي صائب وهام في العلاقة الوثيقة بين النظرية والتطبيق، "فهو لا يفصل النظر عن العمل ولا البحث عن التجربة، بل ينبه إلى لزوم اقتران العلم بالتجريب، فهما كجناحي طائر إنما ينهض بهما على حد تشبيه البيروني" (83، 26).

لقد تجلّى المدخل الموضوعي النقدي للبيروني وموهبته كباحث نفسي-اجتماعي وكمؤرخ، بصورة ساطعة في عمله الكبير الرائع "تحقيق ما للهند". وقد تحدث عن هذا الكتاب وأهميته المستشرق الفرنسي هنري كوربان فقال: "إن كتاب البيروني الكبير عن الهند لم يظهر مثيلاً له في العالم الإسلامي في ذلك العصر. وباعتباره كتاباً فريداً، يبقى هذا الكتاب مرجعاً لكل ما كتب فيما بعد عن أديان الهند وفلسفتها. وأشار البيروني فيه إلى ما تبيّن من توافق وتلاؤم بين الأفلاطونية-الفيثاغورثية والحكمة الهندية وبعض آراء الصوفية في الإسلام" (93، 28). ويتحدث البيروني في هذا الكتاب عن الصعوبات التي تعترض الباحث أثناء دراسته للحضارات الأخرى، كالحضارة الهندية، وفهمه لها، وكيفية تذليل هذه الصعوبات والتغلب عليها، كما فعل هو نفسه، "فقد أقبل البيروني على تعلم اللغة السنسكريتية، وزار الهند عدة مرات، وسار على أرضها واستشقى هواءها، واختلط بسكانها، وتبادل الأحاديث والحوار معهم حول العادات والتقاليد والأديان والمعتقدات والفلسفة. وقد فهم البيروني الثقافة الهندية واستوعبها لدرجة أن الهنود أنفسهم كانوا يظنون أنه تلقى تعليمه في الهند (83، 31). ويمكننا نسبة كتابه عن الهند هذا، بثقة كاملة، إلى الدراسات الأنثروبولوجية النفسية- الاجتماعية. ويرى عبد الكريم اليافي أن "البيروني يعد الرائد الأكبر في بحوث الأنثروبولوجيا الاجتماعية" (83، 28).

ويقول البيروني في مقدمته لـ "كتاب الصيدلة": "يتميز الناس بعضهم عن البعض الآخر بقدراتهم ومواهبهم الطبيعية، فواحد يحفظ بسهولة وسرعة أكثر من الآخرين، لذا يحتاجون جميعاً إلى الدأب والمواظبة والتمرين"

ويرى عبد الكريم اليافي أن "البيروني يعد الرائد الأكبر في بحوث الأنثروبولوجيا الاجتماعية"

وقد برز أبو الريحان البيروني في مؤلفاته كلها باحثاً موضوعياً، بعيداً عن التمييز العرقي والعنصري، وعن التعصب الديني والطائفي، متخلياً عن الأوهام، ومتجنباً التسرع في الأحكام، يكن الاحترام لثقافات الشعوب الأخرى وعقائدها، وكان في بحوثه عالماً ومجرباً رائداً في ميادين شتى من المعرفة، موضوعياً بعيداً عن التحيز والتعصب، دقيقاً أميناً، متحريراً للأمانة العلمية، والحقيقة الموضوعية . إن هذا كله وغيره مما امتاز به أبو الريحان البيروني دفع بالمستشرق الألماني زخاو إلى القول بأن "البيروني أعظم عقلية عرفها التاريخ" . كما أن عظمة البيروني في عصره وتأثيره في تطور العلوم قد جعل مؤرخ العلوم سارتون يطلق على النصف الأول من القرن الحادي عشر عصر البيروني بالنسبة لتاريخ العلم العالمي لأنه أكبر شخصية علمية تألفت في ذلك الوقت" (أنظر 83، 18) .

برز أبو الريحان البيروني في مؤلفاته كلها باحثاً موضوعياً، بعيداً عن التمييز العرقي والعنصري، وعن التعصب الديني والطائفي، متخلياً عن الأوهام، ومتجنباً التسرع في الأحكام، يكن الاحترام لثقافات الشعوب الأخرى وعقائدها

6- ابن سينا - عالم عصره وطبيب زمانه

هو أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا (980-1037) عالم موسوعي كبير، ظهر نبوغه وتجلت عبقريته منذ طفولته . برع وأبدع في الطب والفلسفة والموسيقا، وعلم النفس والرياضيات والفيزياء والفقه والشعر . ولد ابن سينا في قرية (أفشانة) القريبة من مدينة بخارى . وكان أبوه عبد الله قريباً من الأوساط الإسماعيلية، وقد اهتم اهتماماً كبيراً بتربية ابنه . درس أبو علي الحسين بن سينا رسائل إخوان الصفاء، كما درس الطب والرياضيات والفلسفة . وعندما بلغ السابعة عشرة من عمره، أصبح أفضل وأشهر طبيب في بخارى، وعندما أتم الثامنة عشرة غداً عالماً موسوعياً فذاً .

لقد نشأ ابن سينا وعاش وأبدع في مرحلة تاريخية غنية بالأحداث التاريخية والعلاقات الاجتماعية المعقدة، والصراعات الطبقة والطائفية، التي رافقتها تبدلات وتحولات سياسية في السلطة والحكومات (163، 164)، حيث دخلت الدولة العباسية مرحلة الانقسام السياسي، الناتج عن ضعف السلطة السياسية للخليفة العباسي، وازدادت النزعات الانفصالية والحركات الاستقلالية عن جسم الدولة من قبل الأمراء والحكام المحليين (167، 12) .

ابن سينا (أفشانة، 980)

نشأ ابن سينا وعاش وأبدع في مرحلة تاريخية غنية بالأحداث التاريخية والعلاقات الاجتماعية المعقدة، والصراعات الطبقة والطائفية، التي رافقتها تبدلات وتحولات سياسية في السلطة والحكومات

كان ابن سينا شخصية موهوبة نادرة، ومتطورة ومتقنة من جميع الجوانب في عصره، ومن الصعب أن نسمي مجالاً من مجالات المعرفة الإنسانية وعلماً من العلوم لم يبدع فيه ابن سينا ولم تظهر فيه مواهبه . وتعبيراً عن الاحترام العميق لهذا العالم العظيم والشخصية الفذة، واعترافاً بفضل الكبير في تطوير العلوم والفلسفة لقب بـ "الشيخ الرئيس" وبـ "حجة الحق" .

ترك ابن سينا أكثر من ثلاثمئة كتاب ورسالة ومؤلف ومقالة وبحث في مختلف فروع العلم والمعرفة، كما كتب قصائد كثيرة باللغتين العربية والفارسية . ولعل أهم مؤلفاته التي وصلت إلينا هي كتاب "القانون في الطب" الذي بقي يدرس في معظم كليات الطب في العالم عدة قرون، وكتاب "الشفاء" وكتاب "النجاة" وكتاب "الإشارات والتنبيهات" . أما أهم كتبه التي عالجت المسائل النفسية والاجتماعية والتربوية، بالإضافة إلى الكتب المذكورة آنفاً، فهي "أحوال النفس" و"تأويل الرؤيا" و"رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها" و"عيون الحكمة" و"تسع رسائل في الحكمة والطبيعات" و"رسالة في القوى النفسانية" و"رسالة في الكلام عن النفس الناطقة" و"السياسة" و"القصيدة العينية" و"المبدأ والمعاد" وقصته الفلسفية الرمزية "حي بن يقظان" . والحقيقة أن آراء ابن سينا النفسية والاجتماعية والتربوية والسياسية والفلسفية موزعة في صفحات كتبه ورسائله المختلفة وليست مجموعة في كتاب واحد أو كتب معينة . فعلم النفس أو علم الاجتماع، ناهيك عن علم النفس الاجتماعي، لم تكن علوماً مستقلة، بل كان البحث في النفس والمجتمع والسياسة مطلب كل فيلسوف .

في مجال علم النفس، أبدى ابن سينا اهتماماً كبيراً لا سابق له بالنفس، سواء في الثقافة العربية - الإسلامية أم قبلها . وألف كتباً ورسائل عديدة في هذا المجال . ويرى الباحث المصري محمد عثمان ناجاتي أن "علم النفس القديم يتجلى بأسطح صورة وأكملها عند ابن سينا" (80، 27) . ورغم أن ابن سينا قد اقتبس كثيراً من آراء أرسطو، ورغم تأثره الكبير بالمفكرين والعلماء العرب الذين سبقوه، كالكندي والفارابي، فقد تجاوز جميع من سبقه في مجال علم النفس . ومما لا شك فيه أن "علم النفس السنيوي يقف في موقع أعلى من علم النفس الأرسطوطاليسي، فهو أكمل منه وأدق من عدة جوانب" (80، 27) .

ترك ابن سينا أكثر من ثلاثمئة كتاب ورسالة ومؤلف ومقالة وبحث في مختلف فروع العلم والمعرفة، كما كتب قصائد كثيرة باللغتين العربية والفارسية .

في مجال علم النفس، أبدى ابن سينا اهتماماً كبيراً لا سابق له بالنفس، سواء في الثقافة العربية - الإسلامية أم قبلها . وألف كتباً ورسائل عديدة في هذا المجال .

بحث ابن سينا مسائل كثيرة وهامة من العلوم النفسية، تدخل في إطار علم النفس العام، وعلم النفس المرضي، وعلم النفس الفيزيولوجي، وعلم نفس النمو، والعلاج النفسي، مثل النشاط النفسي، وقوى النفس، والوظائف النفسية، وإثبات وجود النفس، وعلاقة النفس بالبدن، وتفسير الأحلام والحدس والعمليات النفسية، كالذاكرة والإرادة والتفكير، كما عالج المزاج والشخصية والشعور بالذات وغيرها . وأثبت ابن سينا أن المخ هو المركز العام للنشاط النفسي، وبالتالي فقد لحق وتجاوز معلمه أرسطو، الذي كان يعتقد أن القلب هو مركز النفس . ولم يقتصر ابن سينا على ذلك، بل حاول أن يعثر في المخ على مراكز القوى والقدرات النفسية المختلفة . كما كان ابن سينا أول من قال بتموضع localization الوظائف النفسية، وارتباط هذه الوظائف النفسية بنشاط مراكز معينة من المخ . وكان لهذه النظرية دور كبير في تطوير الأساس المادي للنفس في الثقافة العربية الإسلامية ولعلم النفس القديم عامة (163، 48) .

ومارس ابن سينا الطب والطب النفسي والعلاج النفسي، واهتم اهتماماً كبيراً بحالة مرضاه النفسية، وبحالتهم الاجتماعية . فقد كان يربط معالجته الطبية والنفسية بالعوامل الاجتماعية والبيئية، وربطها أيضاً بعوامل التعليم والتربية (163، 41) .

وقد استأثرت باهتمام الباحثين قصيدة ابن سينا في النفس المعروفة باسم "القصيدة العينية" وكتب عنها شروح وتعليقات عديدة . وهي قصيدة طويلة يغلب عليها الفكر والتأمل والتعبير الفلسفي والعلمي . ولعل أهم ما في هذه القصيدة - كما يقول الباحث عبد الكريم اليافي - الأبيات السبعة الأخيرة منها، التي يعرض فيها ابن سينا مشكلة النفس على شكل سؤال مفتوح يطلب الإجابة عنه (83، 34) . وتجدر الإشارة أيضاً إلى قصة ابن سينا الرمزية "حي بن يقظان"، التي كتبها في الأساس ابن سينا، ثم جمعها وأعاد كتابتها ووسعها ابن طفيل . ويشير فيها إلى أن الإنسان يستطيع أن يعلم نفسه بنفسه، ويتقنها ويوصلها إلى أعلى درجات الكمال ويصل إلى الحقيقة الكاملة .

يبحث ابن سينا مسائل كثيرة وهامة من العلوم النفسية، تدخل في إطار علم النفس العام، وعلم النفس المرضي، وعلم النفس الفيزيولوجي، وعلم نفس النمو، والعلاج النفسي

أثبت ابن سينا أن المخ هو المركز العام للنشاط النفسي، وبالتالي فقد لحق وتجاوز معلمه أرسطو، الذي كان يعتقد أن القلب هو مركز النفس

بالإضافة إلى اهتمامه الكبير بعلم النفس وبالمسائل النفسية البحتة، فقد اهتم ابن سينا أيضاً بالقضايا النفسية الاجتماعية والسياسية والتربوية، فبحث مسائل طبيعة الإنسان الاجتماعية وضرورة العيش المشترك، وبحث مسألة القيادة والرئاسة وشخصية الإمام أو القائد، كما عالج موضوع الصداقة، واهتم اهتماماً كبيراً بمسائل التربية والتعليم والتربية الأسرية، وفائدة الرياضة، ومراعاة الفروق الفردية عند الأطفال، والعمل وأشار إلى فكرة التوجيه المهني، كما اهتم بالعبادات، وعرف العادة بأنها "تكرار فعل الشيء الواحد مراراً كثيرة زماناً طويلاً في أوقات متقاربة" (52، 207)، وغير ذلك من المواضيع والمسائل النفسية - الاجتماعية والتربوية الهامة الأخرى .

الإنسان - حسب رأي ابن سينا - هو كائن اجتماعي، لا يستطيع العيش والعمل خارج المجتمع . يقول الحسين ابن سينا: "من المعروف أن الإنسان يتميز عن الكائنات الحية الأخرى بأنه لا يستطيع العيش إذا ما انعزل عن أفراد قومه وعاش منفرداً، منفذاً أعماله بنفسه، بدون شريك يساعده، في تلبية حاجاته الملحة" (7، 303) . ومن هذه الناحية، يحذو ابن سينا حذو الفارابي ويؤيد رأيه تأييداً كاملاً . ويتابع فكرته القائلة بضرورة حياة الأفراد الاجتماعية المشتركة فيتحدث عن ضرورة التعاون الإنساني قائلاً: "يصبح الإنسان إنساناً بالذات لأنه يلبي حاجات الآخرين، والآخرين يقومون بالشيء نفسه، فأحدهم يغرس النبات، وآخر يخبز الخبز، وثالث يخطط ورابع يصنع الإبرة، وهكذا يتعاون الجميع من أجل تلبية حاجات بعضهم بعضاً" (99، 8) . ودعا الشيخ الرئيس ابن سينا الناس إلى توحيد جهودهم في سبيل الخير المشترك والمصلحة العامة، وكان يرى أن "التعاقد والتعاون، ومساعدة الناس بعضهم لبعض تحقق النجاح في نشاط الإنسان وعمله" (163، 121) .

ويؤكد ابن سينا أن الإنسان، بطبيعته، يميل إلى الحياة المشتركة، لأنه من الضروري له، ومن دواعي سروره أن يعيش حياة اجتماعية مشتركة مع الناس الآخرين .

وعالج الشيخ الرئيس أيضاً مسائل ذات علاقة مباشرة بالقيادة والزعامة

مارس ابن سينا الطب والطب النفسي، والعلام النفسي، واهتم اهتماماً كبيراً بحالة مرضاه النفسية، وبجالتهم الاجتماعية . فقد كان يربط معالجة الطبيعة والنفسية بالعوامل الاجتماعية والبيئية، وربطها أيضاً بعوامل التعليم والتربية

أن الإنسان يستطيع أن يعلم نفسه بنفسه، ويثقفها ويوصلها إلى أعلى درجات الكمال ويصل إلى الحقيقة الكاملة (ابن سينا).

اهتم ابن سينا أيضاً
بالقضايا النفسية
الاجتماعية والسياسية
والتربوية، فبحث مسائل
طبيعة الإنسان
الاجتماعية وضرورة
العيش المشترك،
وبحث مسألة القيادة
والرئاسة وشخصية
الإمام أو القائد، كما
عالج موضوع الصداقة

يقول الحسين ابن سينا:
"من المعروف أن
الإنسان يتميز عن
الكائنات البقية الأخرى
بأنه لا يستطيع العيش
إذا ما انعزل عن
أفراد قومه وعاش
منفرداً، منفذاً أعماله
بنفسه، بدون شريك
يساعده، في تلبية
حاجاته الملحة" (7،
303). ومن هذه
الناحية، يحذو ابن سينا
حذو الفارابي ويؤيد
رأيه تأييداً كاملاً.
ويتابع فكرته القائلة
بضرورة حياة الأفراد
الاجتماعية المشتركة
فيتحدث عن ضرورة
التعاون الإنساني

والإمامة . وقد حاول ابن سينا إخفاء فلسفته السياسية في كتاباته، وذلك لأنه يرى "أن السياسة الموجودة في بلادنا هي مركبة من سياسة التغلب مع سياسة القلة والكرامة، وبقية من السياسة الجماعية، وإن وجد فيها شيء من سياسة الأخيار فقليل جداً" (34، 55) . فابن سينا يلاحظ أن السياسة القائمة في عصره هي "سياسة سلطوية، قوامها التغالب (صراع القوى) الذي يقابله التسالم وهو يعني في الواقع انقياد الأكثرية لسلطان الأقلية (34، 56) . وهنا لا يختلف ابن سينا عن الفارابي في النظر إلى انعدام أو قلة "سياسة الأخيار" . وهو في معالجته لمسألة القيادة والإمامة، ومسألة القائد أو الإمام أو السائس، ينطلق من منطلقين أساسيين: كيفية دفع الأمة إلى التمسك بالجماعة، والثاني مسألة الجهاد وتأكيد معنى عالمية الدولة الإسلامية (34، 57) .

واهتم ابن سينا اهتماماً كبيراً بالخصائص النفسية - الاجتماعية للقائد أو الإمام أو الزعيم أو رئيس الدولة أو المربي، أو رب الأسرة . ورأى أن من الضروري أن تتوفر فيه عدة شروط "فعليه أن يبدي مقدرة على القيادة والإدارة، وعليه أن يكون حراً، مستقلاً، ذكياً، رفيع الأخلاق" (167، 202) . ومن صفات القائد أو السائس أيضاً: "أن يكون إنساناً وواجب أن تكون له خصوصية ليست لسائر الناس حتى يستشعر الناس فيه أمراً لا يوجد فيهم فتكون له المعجزات" (34، 56) . ويقول الباحث رضوان السيد، أن ابن سينا قد أكد في كتاباته عن الإمام والقائد والسائس، أن "على الإمام، على المستوى الاجتماعي، أن يشارك الأمة بنفسه في أعيادها وأفراحها وأزراحها، فهي أمور جامعة . كما أن عليه أن ينفذ أحكام العدالة وبشدة على الجميع حتى لا تشعر جماعات معينة أنها مهملة أو مظلومة أو متشردة وتحقد وتفارق الجماعة" . (أنظر 34، 57) .

وفي بحثه لمسألة القيادة، يولي الشيخ الرئيس أهمية كبيرة للقوة الحسنة الصالحة التي يقدمها الرئيس أو القائد لمرؤوسيه وشعبه، والآباء للبنين . ويشير في هذا المجال إلى ظاهرة هامة، وموضوع نفسي اجتماعي أساسي، وهي ظاهرة التقليد . ويتحدث في كتابه "السياسة" عن ظاهرة تقليد المرؤوس للرئيس فيقول: "إن المرؤوسين يقلدون في كل شيء رجال الدولة، ويكتسبون تلك الصفات التي يتمتعون بها ولهذا كان على رئيس الدولة أن يرقى بأخلاقه وعاداته، وأن يكون محترماً وعادلاً" (163، 138) .

وفي نصائحه الموجهة إلى الرؤساء والمدراء، ينتقد ابن سينا نقل العامل أو الموظف أو المسؤول، الذي أتقن مهنته واختصاصه، بصورة تعسفية إلى عمل آخر، نظراً لأن هذا يلحق الضرر بالمصلحة العامة (61، 489) .

ويرى الباحث اللبناني حسين مروة، أن نزعة ابن سينا الديمقراطية تتجلى في الصورة التي رسم خطوطها العامة لواجبات الرئيس، رئيس الدولة كما يقترحها ابن سينا (76، ج2، 689) .

كما بحث الحسين بن سينا موضوع الصداقة، بصورة مفصلة في "رسالة الطير" . يتحدث ابن سينا عن ضرورة أن يكون للإنسان صديق حقيقي مخلص، وعن ضرورة اختيار الصديق . ويوصي بأن يكون الإنسان شديد الانتباه عند اختياره لصديقه، وأن يمتحنه في الظروف والأحوال الصعبة والمعقدة . ويقدم ابن سينا نصائح هامة حول كيف يتجنب الإنسان الأشخاص السيئين ويتخلص من معاشرتهم . (163، 121) .

ثم يطور ابن سينا موضوع الصداقة ويتناوله بالتحليل والدراسة المفصلة، فهو يميز بين ثلاثة أنواع من الصداقة: 1- الصداقة المخلصة، حيث لا يترك الصديق صديقه ورفيقه في وقت الضيق والمصيبة، 2- والصداقة القائمة على التقارب الفكري ووحدة الآراء، 3- والصداقة القائمة على تلبية المصالح المادية، وكذلك في السعي من أجل الألقاب والمناصب العالية (163، 122) .

لقد رفض ابن سينا الصداقة المزيفة المرائية، وأبدى خلال ذلك فهماً عميقاً لعلاقات الناس المتبادلة، وقال بهذا الصدد: "أي صديق مخلص نزيه ذاك الذي يتذكر صديقه عندما يحتاج إليه، وما عدا ذلك ينساه ولا يذكره" (130، 22) . وينصح ابن سينا بالتخلص من الأصدقاء النفعيين للأخلاقيين، ومن الصفات النفعية والمغرضة للأخلاقية، عن طريق تعزيز الإرادة والعزم والتصميم .

وتجدر الإشارة على نحو خاص إلى تصنيف ابن سينا للعلوم، وهو التصنيف الذي خصص له رسالة خاصة أسماها "أقسام العلوم العقلية" . يصنف ابن سينا فروع المعرفة إلى علوم نظرية وأخرى تطبيقية . ويهتما في بحثنا هنا، بالدرجة الأولى، تصنيفه للعلوم التطبيقية . يقسم ابن سينا العلوم التطبيقية بدورها إلى ثلاث

وعدا الشيخ الرئيس ابن سينا الناس إلى نوعين جهودهم في سبيل الخير المشترك والمصلحة العامة. وكان يرى أن "التعاقد والتعاون، ومساعدة الناس بعضهم لبعض تحقق النجاح في نشاط الإنسان وعمله"

واهتم ابن سينا اهتماماً كبيراً بالخصائص النفسية - الاجتماعية للقائد أو الإمام أو الزعيم أو رئيس الدولة أو المربي، أو رب الأسرة . ورأى أن من الضروري أن تتوفر فيه عدة شروط "فعلية أن يبدي مقدرة على القيادة والإدارة، وعلمية أن يكون حراً، مستقلاً، ذكياً، رفيع الأخلاق"

فئات: الفئة الأولى: وتدرس جميع العلوم المتعلقة بالشخصية الإنسانية وحدها . والفئة الثانية: وتدرس المسائل العائلية والعلاقات القائمة بين أفراد الأسرة . أما الفئة الثالثة من العلوم التطبيقية- حسب تصنيف ابن سينا- فتدرس العلاقات القائمة بين الأفراد ضمن إطار مدينة واحدة أو بلد واحد، كما تدرس مسائل القيادة والزعامة والإرادة . ومن تصنيفه هذا، نرى أن ابن سينا يخصص لمسائل علم النفس الاجتماعي الفئتين الثانية والثالثة . وهذا إن دل على شيء، فإنما يدل على الاهتمام الكبير الذي أولاه ابن سينا للمسائل النفسية- الاجتماعية وعلى تقديره الرفيع لها ولأهميتها .

ومن بين المسائل الأخرى الهامة التي عالجها ابن سينا، ذات الصلة الوثيقة بعلم النفس الاجتماعي مسائل التربية والتعليم . لقد كان ابن سينا من أنصار التعليم الجمعي للأطفال في المدرسة، وفضله على التعليم الفردي، لأن تعليم الأطفال الجمعي يساعد على تحسين دراسة الطفل وتنميته بصورة أفضل، وذلك نتيجة لاختلاطهم وتواصلهم وتنافسهم . وعلاوة على ذلك، ينمي التعليم الجمعي مشاعر الصداقة والمنافسة الشريفة، والاحترام المتبادل والتعاون بين الأطفال، ويساعد على تعزيز العادات الحسنة والأخذ بها . وقال ابن سينا بضرورة مراعاة ميول الطفل وقدراته، وأن التعليم يجب أن يقوم على أساس مراعاة الميول والقدرات التي يتمتع بها الطفل . (163، 102، 104) .

واهتم ابن سينا بالتربية الأسرية اهتماماً كبيراً، وهذا أمر مشروع ومفهوم . فالأسرة تعد الوسط الاجتماعي الأول للطفل وحلقته الاجتماعية الأولى . وقد أكد في كتابه "السياسة" أن التربية السيئة في الأسرة لا ينحصر تأثيرها السلبي ضمن الأسرة الواحدة، بل ينسحب على الأسر المجاورة ويؤثر على مساحات وجماعات أوسع .

كما اهتم ابن سينا بمسائل تربوية أخرى، فتحدث عن المربي والمعلم والخصائص الواجب توفرها فيه من أجل تربية الأطفال تربية صحيحة . وتحدث عن طرائق التربية التي يجب على المربي إتقانها، فدعا إلى أن يستخدم المعلم أثناء حديثه إلى

أن نزع ابن سينا الديمقراطية تتجلى في الصورة التي رسم خطوطها العامة لواجبات الرئيس، رئيس الدولة كما يقترحها ابن سينا

يتحدث ابن سينا عن ضرورة أن يكون الإنسان صديقاً حقيقياً مخلص، وعن ضرورة اختيار الصديق . ويوصي بأن يكون الإنسان شديد الانتباه عند اختياره لصديقه، وأن يتمتع في الظروف والأحوال الصعبة والمعقدة .

التلاميذ الإشارات والتعابير، وذلك من أجل إثارة مشاعر الطفل وأحاسيسه وعواطفه (6، ج1، 163، 139). ويرى ابن سينا أن طريقة الحوار من الطرق الهامة والمفيدة في تربية الطفل النفسية- الاجتماعية، بشرط أن يكون الحوار ممتعاً، يحوز على اهتمام الطفل" (163، 1359). ويتابع ابن سينا الموضوع نفسه في مكان آخر، فيتحدث في كتابه "تدابير المنازل أو السياسات الأهلية" عن الخاصيات الواجب توفرها في المربي فيقول: "وينبغي أن يكون للصبي مؤدب عاقل ذو دين، بصير بريضة الأخلاق، حاذق بتخريج الصبيان، وقور رزين، بعيد عن الخفة والسخف، قليل التبذل والاسترسال بحضرة الصبي، غير كز ولا جامد، بل يكون حلواً لبيباً، ذا مروءة ونزاهة، قد خدم سراة القوم وعرف ما يباهون به من أخلاق الملوك، وما يتعابرون به من أخلاق السفلة، وعرف آداب المجالسة، وآداب المؤكلة والمحادثة والمعاشرة" (8، 37-38).

وقد ثمن ابن سينا العمل تثنياً عالياً، وكان يرى أن النشاط العملي يجب أن يقسم إلى وظائف وأوار، وعلى كل فرد أن ينفذ وظيفته أو دوره فيه، فالعمل - كما يرى ابن سينا- هو ذلك المعيار الذي يجب أن يقوم على أساسه كل فرد في المجتمع (163، 36). ويربط ابن سينا على نحو رائع بين موضوعي التربية والعمل، فيعالج مسألة تربية الأطفال عملية، وقد عد ابن سينا تربية الأطفال العملية هذه "عنصراً إلزامياً وضرورياً، من عناصر التربية، جنباً إلى جنب مع التربية العقلية والجسدية والأخلاقية" (163، 143). وكان ابن سينا يفضل، في تربية الأطفال، أن يلجأ المربي إلى الإيحاء والمثل الصالح والقُدوة الحسنة. وهذا يدل على أن ابن سينا كان يرى في الإيحاء وسيلة هامة من وسائل التواصل والتربية.

وكان الشيخ الرئيس يرى ضرورة تعليم المهنة لجميع الأطفال وتربية حب العمل عندهم وتعويدهم عليه، وهنا يفصح ابن سينا عن فكرة عبقرية صائبة وعصرية، بكل معنى الكلمة، فهو يدعو إلى احترام شخصية الطفل، وإلى مراعاة اهتماماته وميوله وخاصياته أثناء اختيارنا له المهنة المناسبة، ويقول بهذا الصدد: "لذلك ينبغي لمدرّب الصبي إذا رام له اختيار الصناعة أن يزن أولاً طبع الصبي،

لقد كان ابن سينا من أنصار التعليم الجمعي للأطفال في المدرسة، وفضل على التعليم الفردي

قال ابن سينا بضرورة مراعاة ميول الطفل وقدراته، وأن التعليم يجب أن يقوم على أساس مراعاة الميول والقدرات التي يتمتع بها الطفل

ويسبر قريحته ويختبر ذكاهه، فيختار له الصناعات بحسب ذلك . فإذا اختار له إحدى الصناعات تعرّف قدر ميله إليها ورغبته فيها، ونظر هل جرت منه على عرفان أم لا، وهل أدواته وآلاته مساعدة له عليها أم خاذلة، ثم بيت العزم، فإن ذلك أحزم في التدبير، وأبعد من أن تذهب أيام الصبي فيما لا يؤاتيه ضياعاً" (8)، (41) .

كما يتناول ابن سينا، بصورة مفصلة، موضوع العلاقات الأسرية والتربية الأسرية وذلك في كتابه "تدابير المنازل أو السياسات الأهلية" . فيعالج سياسة المرء لأهله، ويتطرق إلى حقوق الزوج والزوجة والسلوك الواجب تجاه الزوجة . ويرى ابن سينا ضرورة توفر جو التفاهم والوئام في الأسرة، كما طالب الأزواج باحترام زوجاتهم وتقديرهن . أما بالنسبة لتربية الأولاد، فيرى ابن سينا أن على الأهل حسن اختيار الأسماء لأولادهم، فيقول: "إن من حق الولد على والديه إحسان تسميته، ثم اختيار ظئره كي لا تكون حمقاء ولا ورهاء، ولا ذات عاهة، فإن اللبن يعدي كما قيل" (7، 35) . أما تربية الأطفال فيجب أن تبدأ من الفطام، حيث يكون عود الطفل ليناً، وطبيعته شديدة القابلية للتقويم: "فإذا فطم الصبي عن الرضاع بدأ بتأديبه ورياضة أخلاقه قبل أن تهجم عليه الأخلاق اللئيمة وتفاجئه الشيم الذميمة" (7، 36) . أما أسلوب التربية الواجب اتباعه، فيجب أن يجمع بين الشدة واللين، ويمزج الترغيب بالترهيب: "فينبغي لقيم الطفل أن يجنبه مقابح الأفعال وينكب عنه معائب العادات بالترهيب، والترغيب، والإيناس، والإيحاش وبالإعراض والإقبال، بالحمد مرة وبالتوبيخ أخرى" (7، 36) . وعلى المربي أو الوالد أن يجنب ابنه رفاق السوء، "فإن الصبي يأخذ عن الصبي" (7، 38) . وبذلك يشير ابن سينا إلى مسألة هامة من مسائل علم النفس الاجتماعي، وهي تأثير جماعة الأقران .

ومن بين المسائل النفسية - الاجتماعية الأخرى التي عالجها ابن سينا، تجدر الإشارة إلى مسألة تأثير الوسط الاجتماعي المحيط على الفرد وشخصيته، وتأثير المناخ والوسط الجغرافي على الإنسان: ويشير بهذا الصدد، إلى أن طبيعة الهنود

ويرى ابن سينا أن
طريقة الحوار من
الطرق الهامة والمفيدة
في تربية الطفل
النفسية - الاجتماعية،
بشرط أن يكون
الحوار ممتعاً، يحوّز
على اهتمام الطفل "

كان الشيخ الرئيس
يرى ضرورة تعليم
المهنة لجميع الأطفال
وتربية حب العمل
لحدهم وتعودهم عليه

والسلافيين، مثلاً، تطابق ظروف حياتهم ومناخهم، فالهنود مثلاً، يتميزون بطبيعة خاصة مشتركة بينهم، وبفضلها يحافظون على صحتهم، بينما يتميز السلافيون بطبيعة أخرى تميزهم وحدهم عن غيرهم وتحافظ على صحتهم (129، ج1، 23) .

كما عالج ابن سينا، في دراساته وأبحاثه الموسيقية، المسائل المرتبطة بتأثير الموسيقى على حالة الإنسان النفسية . فالموسيقا- كما يرى ابن سينا- تخلق انسجاماً عاماً بين القوى النفسية عند الإنسان، فهي تخلق المزاج الحسن، وتثير انفعالات الفرح والسرور عند الإنسان، كما أن للموسيقا تأثيراً علاجياً في بعض الحالات والأمراض النفسية . وأكد ابن سينا أهمية الموسيقى ودورها في تربية الخاصيات الانفعالية الإيجابية عند الأطفال (129، ج1، 300) .

وهكذا نرى أن الشيخ الرئيس ابن سينا قد عالج كثيراً من المسائل الهامة في علم النفس الاجتماعي، كطبيعة الإنسان الاجتماعية، وضرورة اختلاطه وتعاونه مع أبناء مجتمعه، والقيادة والزعامة، والتربية والتعليم، والعلاقات الأسرية والتربية الأسرية، والتوجيه المهني، والصدقة، ومراعاة الخصائص النفسية والبدنية في التربية والتعليم، والإيحاء، والقُدوة الحسنة، والتقليد، ودور الوسط الاجتماعي والمناخي وتأثير الأقران والأتراب وغيرها من المسائل الهامة . كما تحدث ابن سينا في دراسته للمسائل التربوية والاجتماعية، عن طرائق بحث هامة في علم النفس الاجتماعي المعاصر، كالملاحظة، والملاحظة الذاتية (الاستبطان)، والمحاورة والمقابلة .

* * *

لقد كان لفكر ابن سينا وآرائه وأعماله ومؤلفاته الخالدة أثر كبير في الشاعر العالم عمر الخيام، وفي الفيلسوف والمفكر العربي الأندلسي ابن طفيل، وعن طريقه في الكاتب والسياسي الإنكليزي دانييل ديفو، وعن طريق الأخير في المفكر الفرنسي جان جاك روسو (163، 22، 23) . كما عبر كارل ماركس، في كتابه "الإيديولوجيا الألمانية"، عن عميق احترامه وتقديره لابن سينا ودوره في تاريخ العلوم (149، ج3، 513) .

عالج ابن سينا، في
دراساته وأبحاثه
الموسيقية، المسائل
المرتبطة بتأثير
الموسيقا على حالة
الإنسان النفسية .
فالموسيقا- كما يرى
ابن سينا- تخلق
انسجاماً عاماً بين
القوى النفسية عند
الإنسان، فهي تخلق
المزاج الحسن، وتثير
انفعالات الفرح
والسرور عند الإنسان،
كما أن للموسيقا تأثيراً
علاجياً في بعض
الحالات والأمراض
النفسية

كبيرة لدى البويهيين والخليفة العباسي . وقد ترك مجموعة من المؤلفات، أشهرها: "الحاوي" في الفقه ويقع في عشرين مجلداً، و"أدب الدين والدنيا" و"الأحكام السلطانية" و"تعجيل النصر وتسهيل الظفر"، ورسائله الشهيرة "قوانين الوزارة وسياسة الملك" .

ولممارسته السياسة والقضاء، وبسبب الظروف السياسية التي عاشها وعاصرها، والتي تجلت في ضعف الخلفاء والحكام والولاة، رأى الماوردي أن من المناسب أن يضع دليل عمل، ومرجعاً للخليفة والحاكم والوالي يرجعون إليه ويهتدون به في حكمهم وإماراتهم وقراراتهم وإدارة شؤون رعيته . وكان هذا المرجع كتابه الشهير "أحكام سلطانية" ورسائله "قوانين الوزارة وسياسة الملك" المعروفة أيضاً باسم "أدب الوزير" . وقد عالج فيهما، بصورة مفصلة، موضوعاً هاماً من مواضيع علم النفس الاجتماعي والسياسي وهو موضوع القيادة والزعامة والإمارة، ومستلزماتها وشروطها، وأهم جوانب عمل الحاكم والوزير، بالإضافة إلى بعض المواضيع الأخرى المتعلقة بها .

لا يفصل الماوردي في معالجته لمسائل القيادة ومواضيعها، الدين عن السياسة، فالقيادة والزعامة، عنده، هي قيادة دينية ودينية، لأن مهمتها "حراسة الدين وسياسة الدنيا" . وهو لا يفرق بين الخلافة والإمامة، ورغم أن الخليفة قد وصل إلى الحكم بالاختيار، إلا أن الماوردي يؤيد السلطة، مهما كانت، والحاكم أو الخليفة، عند الماوردي، هو حاكم مطلق، من خلال الشروط التي يضعها الماوردي في نظريته القيادية (34، 58)، ومن خلال الظروف التي عاشها، حيث كان يجري تغيير الخليفة والحكام بالقوة . كما أن هذا نابع من كون الخليفة منفذاً للشرع المعصوم، فالخليفة مطلق الصلاحية في تعيين من يخلفه في الحكم، فله أن يعينه من عائلته ومن غيرها، على أن تتوفر فيه الشروط المعينة للخليفة، وله أيضاً أن يعين جماعة هي التي تختار الخليفة من بعده . وهنا يبرز الماوردي تأييده للسلطة وتبريره لكافة قراراتها، ويضع نظرية يسميها "الأفضل والمفضول" مبرراً ولاية المفضول بضرورة مراعاة الظروف، وبأفضلية تقدمها على اكتشاف الأفضل للقيادة (34، 59) . ولهذا يفصل الماوردي بين نمطين من القيادة: إمارة الاستكفاء، التي تتم بشكل طبيعي بتقويض من الخليفة أو بتوليته، وإمارة الاستيلاء، التي تتم بغير إرادة الخليفة ويوافق عليها اضطراراً (34، 59) .

أما شروط الخليفة أو القائد أو الإمام فقد حددها بسبعة شروط:
1- العدالة.
2- العلم.
3- سلامة العواس.
4- سلامة الأعضاء.
5- الرأي الموضي
إلى سياسة الرحمة
وتدبير المطالع.
6- الشجاعة والنجدة.
7- النسب

هناك أربع ملل تمنع
الحاكم من الظلم.
وهي: إما عقل زاجر،
أو دين زاجر، أو
سلطان رادع أو محيز
صاد (الماوردي) "

ويرى الماوردي أن القيادة، أو الخلافة هي مؤسسة ضرورية عقلاً وشرعاً (34، 58) . ويستخدم الماوردي لأول مرة كلمة زعيم بمعنى خليفة أو قائد (34، 58) . وأما شروط الخليفة أو القائد أو الإمام فقد حددها بسبعة شروط:

- 1- العدالة .
- 2- العلم .
- 3- سلامة الحواس .
- 4- سلامة الأعضاء .
- 5- الرأي المفضي إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح .
- 6- الشجاعة والنجدة .
- 7- النسب (والمقصود بالنسب أن يكون نسبه من قريش، تمثلاً بالخلفاء الراشدين والأمويين والعباسيين) .

أما كيفية اختيار الإمام، فيرى الماوردي أن "الإمامة تتعقد من وجهين: أحدهما باختيار أهل العقد والحل، والثاني بعهد الإمام من قبل" (71، 4) . وفي باب "أدب الدنيا" من كتابه المعروف "أدب الدنيا والدين" (73) يرى أن الدنيا تصلح بستة أشياء: "الدين المتبع، والسلطان القاهر، والعدل الشامل الذي يدعو إلى الألفة ويبعث على الطاعة، والأمن العام الذي تطمئن إليه النفوس وخصب دار تتسع النفوس به في الأحوال، وأمل فسيح يبعث على اقتناء ما يقصر العمر عن استيعابه" (73) .

ويقصد بـ"السلطان القاهر" ضرورة توفر القيادة الحازمة الحكيمة . ويرى الماوردي أنه، وبفضل هذه القيادة الحازمة والحكيمة ("السلطان القاهر" - حسب تعبير الماوردي) تتألف برهبة الأهواء المختلفة، وتجتمع بهيبته القلوب المتفرقة، وتتكف بسطوته الأيدي المتغالبة، وتنقمع من خوفه النفوس المتعادية" (73، 114) ولكن إذا كان هذا الزعيم أو الحاكم أو الخليفة حازماً وقاهراً قوياً، فما الذي يمنعه من ظلم رعيته، وما الذي يبعده عن التسلط والقسوة التي لا مبرر لها، أي عن الديكتاتورية والاستبداد؟ يجيب الماوردي عن هذا السؤال في الباب نفسه من كتابه المذكور بقوله: "هناك أربع علل تمنع الحاكم من الظلم، وهي: إما عقل زاجر، أو دين حاجر، أو سلطان رادع أو عجز صا" (73، 114) .

ويرى الماوردي
ضرورة الجمع بين
الزعامة الدينية
والزعامة السياسية
الدينية فيقول: "وجب
إقامة إمام يكون
سلطان الوقت، زعيم
الأمة ليكون الدين
محروساً بسلطانه،
والسلطان جاريًا على
سنن الدين وأحكامه"

ويرى الماوردي ضرورة الجمع بين الزعامة الدينية والزعامة السياسية الدنيوية فيقول: "وجب إقامة إمام يكون سلطان الوقت، زعيم الأمة ليكون الدين محروساً بسلطانه، والسلطان جاريّاً على سنن الدين وأحكامه" (73، 115) .

أما واجبات الإمام أو القائد أو الزعيم، كما يراها الماوردي، فهي كما يقول: "والذي يلزم سلطان الأمة من أمورها سبعة أشياء: أحدها حفظ الدين من تبديل فيه والحث على العمل به من غير إهمال له، والثاني حراسة البيضة والذب عن الأمة من عدو في الدين أو باغي نفس أو مال، والثالث عمارة البلدان باعتماد مصالحها وتهذيب سبلها ومسالكها، والرابع تقدير ما يتولاه من الأموال بسنن الدين من غير تحريف في أخذها وإعطائها، والخامس معانة المظالم والأحكام بالتسوية بين أهلها واعتماد النصفة في فصلها، والسادس إقامة الحدود على مستحقها من غير تجاوز فيها ولا تقصير عنها، والسابع اختيار خلفائه في الأمور" (73، 116-117)

ورغم دفاع الماوردي عن الحكام والخلفاء عامة، وتبريره لتصرفاتهم وقراراتهم، غير أنه يضع لهم قواعد وأصول عمل، في كتابيه "أحكام سلطانية" و"قوانين الوزارة وسياسة الملك"، ترشدتهم في قيادتهم للأمة والدولة وإدارتهم لشؤون الرعية . وينتقد تصرفات بعض الحكام والزعماء من طرف خفي وعن طريق التلميح دون التجريح، ودون ذكر أسمائهم، فهو ينتقد قيام بعض الحكام بممارسة التجارة ومشاركة الرعية والأفراد في أعمالهم وتجارتهم وموارد رزقهم فيقول: "وربما ضن السلطان عليهم (أي على الناس والرعية- المؤلف) بمكاسبهم فتعرض لها أو شاركهم فيها، فأتجر مع التجار، وزرع مع الزراع، وهذا وهن في حقوق السياسة، وقدح في شروط الرياسة من وجهين: أحدهما أنه إذا تعرض لأمر قصر في فيه يد من غداه، فإن تورك عليه لم ينهض به، وأن شورك فيه ضاق على أهله، وقد روى عن النبي (ص) أنه قال "ما عدل وال أتجر في رعيته" (72، 12) .

وتطرق الماوردي إلى مواضيع ومسائل أخرى، غير القيادة، من مسائل علم النفس الاجتماعي كضرورة الاجتماع والتعاون وتقسيم العمل، وحاجة الإنسان إلى هذا التعاون مع أبناء جنسه وأفراد مجتمعه لأنه عاجز عن تأمين مستلزمات

إن الناس محبوبون
على الحاجة إلى أنواع
لا يقدر الواحد أن
يقوم بجميعها، فنحلف
بينهم لينفرد كل
قوم بنوع فيها،
فيألفوا بها فيقوم
الزراع بمزارعهم،
ويتشغل الصناع
بصناعاتهم، ويتوفر
التجار على متاجرهم
(الماوردي)

معيشته بنفسه (73، 112)، ويقول الماوردي بهذا الصدد: "إن الناس مجبولون على الحاجة إلى أنواع لا يقدر الواحد أن يقوم بجميعها، فخولف بين همهم لينفرد كل قوم بنوع فيها، فيأثفوا بها فيقوم الزراع بمزارعهم، ويتشغل الصناع بصناعتهم، ويتوفر التجار على متاجرهم" (72، 12) .

ويتطرق أبو الحسن البصري الماوردي في باب "أدب الدنيا" من كتابه "أدب الدنيا والدين" إلى موضوع الصداقة والإخاء، فيؤكد على ضرورة سبر الأصدقاء وتجربتهم وخبرة أخلاقهم قبل اصطفتهم (73، 145) . وأما الصفات التي يجب توفرها في الصديق، حسب رأي الماوردي فهي:

- 1- عقل موفور يهدي إلى مرشد الأمور .
- 2- الدين الواقف بصاحبه على الخيرات .
- 3- حسن الأخلاق والأفعال مؤثر للخير طارد للشر .
- 4- الميل إلى الصديق والرغبة بصداقته ومؤاخاته . (73، 145-146) .

كما بحث الماوردي مواضيع أخرى، كالعقل، فقسمه إلى قسمين: عقل غريزي وعقل مكتسب (73، 4-6)، وبحث موضوع العلم والعلماء وبين فضل العلم على الجهل، وتحدث عن أخلاق العلماء كالتواضع وعدم الغرور، والعمل بمقتضى العلم . وتناول مواضيع نفسية واجتماعية أخرى، دون إسهاب وتعمق كحسن الخلق، والصدق والكذب، والحسد، والكلام واللغة، والمزاج، والتطير والتناول .

8- أبو حامد الغزالي

هو أبو حامد محمد بن أحمد الغزالي (1058-1111 م) عالم وفقه وفيلسوف وإمام ومرب . ولد في مدينة طوس بخراسان، وتلقى علومه في طوس وجورجان ونيسابور . برز أبو حامد منذ صباه بذكائه ومواهبه ومعارفه . وقد لفت الغزالي أنظار الخليفة السلجوقي نظام الملك فضمه إلى حاشيته . وهو فارسي الأصل، لقب بالغزالي نسبة إلى أبيه، الذي كان يعيش من غزل الصوف وبيعه، أو نسبة إلى قرية "غزاة" إحدى قرى طوس . اكتسب الغزالي الشهرة بسرعة في بغداد، وعين قاضياً في المدرسة النظامية ومدرساً . وبعد انقضاء أربع سنوات ترك الغزالي منصبه

الصفات التي يجب توفرها في الصديق، حسب رأي الماوردي فهي:

- 1- عقل موفور يهدي إلى مرشد الأمور .
- 2- الدين الواقف بصاحبه على الخيرات .
- 3- حسن الأخلاق والأفعال مؤثر للخير طارد للشر .
- 4- الميل إلى الصديق والرغبة بصداقته ومؤاخاته (الماوردي).

الغزالي (خراسان، 1058)

الولع بالصوفية
وأفكارها ترك أثراً
كبيراً في حياة
الغزالي، رغم محودته
إلى المدرسة النظامية
أستاذاً للفقه

في بغداد، متعللاً بذريعة أداء فريضة الحج، وانصرف إلى حياة الزهد والنسك والتقشف، طيلة أحد عشر عاماً، حيث خضع في هذه الفترة لتأثير النزعة الصوفية . وفي عام 1106 طلب فخر الدين بن نظام الملك من الغزالي العودة إلى بغداد، ومتابعة التعليم، فعاد إلى التدريس في المدرسة النظامية .

بيد أن الوله بالصوفية وأفكارها ترك أثراً كبيراً في حياة الغزالي، رغم عودته إلى المدرسة النظامية أستاذاً للفقهاء . وفي أواخر أيامه، عاد أبو حامد الغزالي، إلى مسقط رأسه طوس، حيث أخذ يعلم تلاميذه مبادئ الصوفية، وتوفي في مدينته طوس .

ترك لنا أبو حامد الغزالي أعمالاً ومؤلفات كثيرة في الدين والعقيدة والفقهاء والأخلاق وعلم النفس والفلسفة والاجتماع . وأهم ما وصل إلينا من مؤلفاته: "تهافت الفلاسفة"، "المنقذ من الضلال"، "معارج القدس في مدارج معرفة النفس"، "مقاصد الفلاسفة"، "ميزان العمل"، "معيان العلم"، "إحياء علوم الدين"، "القسطاس المستقيم" ورسالة "أيها الولد" .

ويهمنا في هذا البحث بالدرجة الأولى، الجانبان النفسي والاجتماعي من أفكار الغزالي وآرائه . ومن أجل توضيح هذين الجانبين من فكر الغزالي، لابد من أن نستعرض بصورة موجزة الظروف الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي عاشها الغزالي وعاصرها وأبدع فيها . وتتزامن هذه الفترة التي نشأ فيها الغزالي وأبدع مع حكم السلاجقة (النصف الثاني من القرن الحادي عشر وأوائل القرن الثاني عشر)، ومع مرحلة تعاظم نفوذ العسكريين من ذوي الأصل التركي في الدولة العربية- الإسلامية، ومع بدء أولى الحملات الصليبية على الشرق العربي- الإسلامي .

وقد تميز تطور المجتمع في الشرق العربي- الإسلامي، في هذه الفترة، عن المجتمع الإقطاعي المبكر بنشوء الجهاز العسكري الكبير ونموه، وبازدهار المدن، وانفصال الحرف والمهن الصناعية عن الزراعة . كما تميز بنشوء تفاوت طبقي اجتماعي شديد بين فئات المجتمع، وبالمستوى الرفيع لنمو العلاقات النقدية- البضاعية . وفي دراسة لإبداع الغزالي، يقول الباحث والمستعرب ناعومكين،

ترك لنا أبو حامد
الغزالي أعمالاً
ومؤلفات كثيرة في
الدين والعقيدة
والفقهاء والأخلاق وعلم
النفس والفلسفة
والاجتماع

إن موقف الغزالي
الارتيازي من التيارات
الفكرية والآراء
المعروفة في عصره،
قد دفع به إلى
الدراسة المتعمقة
للفلسفة والمنطق
والصوفية والمذاهب
الدينية المختلفة
بهدف الوصول إلى
الحقيقة

الذي ترجم وحقق مخطوط الغزالي "إحياء علوم الدين" ونشره باللغة الروسية: "لقد تميزت الثقافة العربية في القرنين العاشر والحادي عشر بالبحث عن المثل العليا الأخلاقية والاهتمام بالإنسان وطرق كماله وارتقائه، وبظهور أفكار جديدة حول الإنسان والطبيعة . وهذا يجب أن نعهده نتيجة للتأثيرات الخارجية ولنمو الثقافة العربية- الإسلامية على حد سواء" (104، 51) .

لقد كانت آراء الغزالي وتعاليمه الفكرية والفلسفية والأخلاقية بمثابة محاولة قام بها الغزالي لوضع منظم ومعياري، ومؤشر ونقطة علام ودليل عمل للحياة الاجتماعية في ظروف تعاظم التمايز الاجتماعي وازدياد التناقضات، التي أدت إلى صراع مرير بين الطبقات والطوائف والفئات الاجتماعية والقومية المختلفة، وظهر نزاعات واتجاهات ثقافية جديدة وتبدل نفسية المجتمع (انظر 104، 5254) .

إن تحليل كتاب "إحياء علوم الدين" بمجلداته الضخمة الثلاثة يدل على أن الغزالي قد قام بمحاولة لوضع منظومة أيديولوجية لتنظيم المجتمع، عن طريق الإصلاح والعودة إلى أصول العقيدة الإسلامية . ويرى المستعرب ناعومكين، أن هذا المؤلف الضخم يعد محاولة لتشريع وتقنين التحولات الاقتصادية والاجتماعية التي جرت في حياة الخلافة العربية- الإسلامية وفي وعي العرب والمسلمين . ويعالج الغزالي في كتابه المذكور، بصورة مفصلة ومتقنة، "مسائل اجتماعية كثيرة، كالسلوك الإنساني، وحوافز نشاط الفرد، والشخصية، والميول والقدرات، والعادات والاجتماع، والإرادة، والحياة الأسرية والصدقة وغيرها . كما يشغل الإنسان في "إحياء علوم الدين" حيزاً مركزياً أساسياً . والإنسان بالتحديد، الذي يحمل في ذاته الذات الإلهية، يعد المحور والأساس في أنطولوجيا منظومة الغزالي الفلسفية" (104، 64) .

قبل أن نتناول بالتفصيل آراء الغزالي النفسية- الاجتماعية، يجدر بنا أن نتوقف قليلاً عند التطورات التي طرأت على تفكير الغزالي وحياته وأفكاره . لقد شهدت السنة السادسة والثلاثون من حياة الغزالي تحولاً حاسماً . ففي هذه الفترة

رأى أبو حامد الغزالي، أن السلوك هو فعل ديناميكي هادف، يستهدف غرضاً وهدفاً، وليس سلوكاً من النوع الساكن (52، 159) كما صورته بعض المدارس السلوكية الارتباطية

درس أبو حامد الغزالي دوافع السلوك الإنساني، فذكر الدوافع الفردية والاجتماعية، ومنها دوافع وراثية غريزية فطرية، ومنها دوافع مكتسبة

واجه أبو حامد الغزالي مشكلة اليقين الفكري، وهي مشكلة طرحت في وجدانه بإلحاح وعنف، مما سبب له أزمة داخلية حادة شلت نشاطه التعليمي وحولت مجرى حياته العائلية والمنزلية المستقرة . فقد اعتزل التدريس وترك عائلته، مضحياً بكل شيء في سبيل الاطمئنان الداخلي الذي هو ضمان الحقيقة (69، 273) . لقد شك الغزالي في جميع الآراء والنظريات المعروفة في عصره، واعتبر الشك طريقاً للوصول إلى الحقيقة . وهذا ما دفع ببعض الباحثين إلى القول بأن الغزالي راح يشك في كل شيء، وشك في الدين ففقد إيمانه، وشك في الحسيات والعقليات (61، 515) . وقد ذكر الغزالي هذا الشك في كتابه "المنقذ من الضلال" . وهنا، يتفجر تناقض الغزالي ويظهر جلياً واضحاً، وبصورة خاصة في كتابه "تهافت الفلاسفة" . فقد بذل الغزالي فيه كل ما أوتي من جهد لكي يبرهن للفلاسفة أن البرهان الفلسفي لا يبرهن على شيء بالذات، ولكنه لسوء الحظ، اضطر أن يبرهن على ذلك ببرهان فلسفي (69، 278) . إن موقف الغزالي الارتياحي من التيارات الفكرية والآراء المعروفة في عصره، قد دفع به إلى الدراسة المتعمقة للفلسفة والمنطق والصوفية والمذاهب الدينية المختلفة بهدف الوصول إلى الحقيقة . وهذا الموقف "هو الذي قدم الأساس لبعض الباحثين العرب والغربيين للقول بـ" وضعية" الغزالي وعده "سباقاً لمؤسس الوضعية أوغست كونت، الذي ولد بعد هذا المفكر العربي بـ739 سنة" (57، 434) . وقد قال الباحث الاجتماعي المصري حسن الساعاتي في كلمته التي ألقاها في المؤتمر الدولي للغزالي الذي عقد في دمشق عام 1962: "وكما أن كونت طمح إلى إعادة بناء الحياة الاجتماعية وتطوير الحالة الاجتماعية والسياسية وإنقاذ المجتمع الفرنسي وأوروبا كلها من الفوضى التي هزتها بعد الثورة الفرنسية، كذلك الغزالي سعى في مؤلفاته إلى تصحيح الحياة الاجتماعية عن طريق إصلاح الناس ودفعهم إلى الطريق القويم" (57، 434) .

وقد قاده شكه هذا إلى تعطش وطمأ شديدين للمعرفة . ولاحظ الغزالي، خلال تأملاته في ذاته وفيمن حوله، أن كثيراً من المعتقدات تأتي الإنسان عن طريق التقليد، إذ رأى أن "صبيان النصارى لا يكون لهم نشوء إلا على التنصر، وصبيان

يصنفه الغزالي
الدوافع والميول حسب
معايير محددة، منها
تصنيفه لها على أساس
النظر إلى حبه البقاء
عند الكائن، فهي:
1- الميول الفردية
التي يقوم عليها البقاء،
كالميل إلى الطعام
والجنس.
2- الميول الاجتماعية
كالعائلة والمجتمع
والعشيرة والأصدقاء.
3- الميول العالية
السامية، كحبه الخير
والحقيقة والميول
الدينية والجمالية

يرى الغزالي أن
للعادة والرياضة
والممارسة والإرادة
والجهد الإنساني دوراً
كبيراً في تغيير الخلق
وتعديل السلوك

أشار الغزالي إلى أن السلوك والخلق (الطباع) يتكونان عند المرء بتأثير الوراثة والبيئة والتربية، وهو بهذا يتفق مع وجهة النظر العلمية المعاصرة حول هذه المسألة

يشير الغزالي إلى دور العوامل الاجتماعية وتأثيرها في تكوين الانفعالات وذلك عن طريق المعاشرة والتربية والتقليد

ويرى أبو حامد الغزالي أن العادة تتميز بمرحلتين: 1- مرحلة تكلف الأفعال (أي تكوين العادة). 2- مرحلة ثبات العادة على اعتبار أنها صفة أو حالة نفسية دافعة لأداء سلوك على نحو آلي.

اليهود لا نشوء لهم إلا على التهود، وصبيان المسلمين لا نشوء لهم إلا على الإسلام" (60، 9) . أما الفطرة الأصلية التي يعرفها في أول كتابه "ميزان العمل" فهي "الحالة التي يكون فيها الإنسان مجرداً عن العقائد الوراثية والآراء التقينية" . وقد اعتق، أو حاول الغزالي الانعتاق من روابط التقليد والتقاليد المتوارثة (61، 514) .

عالج حجة الإسلام- وهو اللقب الذي اكتسبه الغزالي لدفاعه عن العقيدة الإسلامية- في كتبه ومؤلفاته مواضيع ومسائل نفسية- اجتماعية وأخلاقية وتربوية عديدة، كضرورة الاجتماع البشري، والجماعات، والصدقة، والسلوك الإنساني، والأسرة، والتقليد، والعادات، والاختلاط والتواصل، والقدرات والميول، والغرائز وأصول التربية وطرائقها، وتربية الأطفال وتعليمهم، والصفات الواجب توفرها في المعلم والمتعلم وغيرها من المسائل النفسية- الاجتماعية والتربوية والأخلاقية .

ففي معالجته لمسألة السلوك، رأى أبو حامد الغزالي، أن السلوك هو فعل ديناميكي هادف، يستهدف غرضاً وهدفاً، وليس سلوكاً من النوع الساكن (52، 159) كما صورته بعض المدارس السلوكية الارتباطية . وقد ميز الغزالي بين ثلاثة أنواع من السلوك: السلوك الطبيعي، والسلوك الآلي (الضروري)، والسلوك العقلي (الإرادي) . ويلاحظ خلال ذلك، أن الإنسان لا يختلف كثيراً عن الحيوان في السلوك الآلي، بينما يتميز عنه بالسلوك العقلي الإرادي (52، 161) . ويرى الغزالي، أن السلوك يختلف من فرد إلى آخر، تبعاً للعوامل الوراثية والمكتسبة التي تؤثر في سلوكه (52، 164) .

كما درس أبو حامد الغزالي دوافع السلوك الإنساني، فذكر الدوافع الفردية والاجتماعية، ومنها دوافع وراثية غريزية فطرية، ومنها دوافع مكتسبة . فالدافع إلى الاجتماع والاختلاط والتواصل هو دافع غريزي . ويركز الغزالي اهتمامه، بصورة خاصة، على السلوك العقلي (الإرادي) الاختياري . ويلخص الباحث عبد الكريم العثمان في كتابه "الدراسات النفسية عند المسلمين والغزالي بوجه خاص" شروط السلوك العقلي الاختياري عند الغزالي بالنقاط الثلاثة التالية:

اليهود لا نشوء لهم إلا على التهود، وصبيان المسلمين لا نشوء لهم إلا على الإسلام" (60، 9) . أما الفطرة الأصلية التي يعرفها في أول كتابه "ميزان العمل" فهي "الحالة التي يكون فيها الإنسان مجرداً عن العقائد الوراثية والآراء التقينية" . وقد اعتنق، أو حاول الغزالي الانعتاق من روابط التقليد والتقاليد المتوارثة (61، 514) .

عالج حجة الإسلام- وهو القلب الذي اكتسبه الغزالي لدفاعه عن العقيدة الإسلامية- في كتبه ومؤلفاته مواضيع ومسائل نفسية- اجتماعية وأخلاقية وتربوية عديدة، كضرورة الاجتماع البشري، والجماعات، والصدقة، والسلوك الإنساني، والأسرة، والتقليد، والعادات، والاختلاط والتواصل، والقدرات والميول، والغرائز وأصول التربية وطرائقها، وتربية الأطفال وتعليمهم، والصفات الواجب توفرها في المعلم والمتعلم وغيرها من المسائل النفسية- الاجتماعية والتربوية والأخلاقية .

ففي معالجته لمسألة السلوك، رأى أبو حامد الغزالي، أن السلوك هو فعل ديناميكي هادف، يستهدف غرضاً وهدفاً، وليس سلوكاً من النوع الساكن (52، 159) كما صورته بعض المدارس السلوكية الارتباطية . وقد ميز الغزالي بين ثلاثة أنواع من السلوك: السلوك الطبيعي، والسلوك الآلي (الضروري)، والسلوك العقلي (الإرادي) . ويلاحظ خلال ذلك، أن الإنسان لا يختلف كثيراً عن الحيوان في السلوك الآلي، بينما يتميز عنه بالسلوك العقلي الإرادي (52، 161) . ويرى الغزالي، أن السلوك يختلف من فرد إلى آخر، تبعاً للعوامل الوراثية والمكتسبة التي تؤثر في سلوكه (52، 164) .

كما درس أبو حامد الغزالي دوافع السلوك الإنساني، فذكر الدوافع الفردية والاجتماعية، ومنها دوافع وراثية غريزية فطرية، ومنها دوافع مكتسبة . فالدافع إلى الاجتماع والاختلاط والتواصل هو دافع غريزي . ويركز الغزالي اهتمامه، بصورة خاصة، على السلوك العقلي (الإرادي) الاختياري . ويلخص الباحث عبد الكريم العثمان في كتابه "الدراسات النفسية عند المسلمين والغزالي بوجه خاص" شروط السلوك العقلي الاختياري عند الغزالي بالنقاط الثلاثة التالية:

أما التكوين الكامل
للعادة فيظهر "حين
تجد في نفسك ميلاً
وشوقاً إلى ممارستها،
كما تلذ أثناء فعلها،
فتصبح بدورها دافعاً
للقيام بالعمل كبقية
الدوافع والبهائم
الأخرى (الغزالي)

يشير الغزالي إلى
مجموعة من الأسباب
المساعدة على تكوين
العادة . ومن أولى
هذه الأسباب التكرار

اليهود لا نشوء لهم إلا على التهود، وصبيان المسلمين لا نشوء لهم إلا على الإسلام" (60، 9) . أما الفطرة الأصلية التي يعرفها في أول كتابه "ميزان العمل" فهي "الحالة التي يكون فيها الإنسان مجرداً عن العقائد الوراثية والآراء التقينية" . وقد انعتق، أو حاول الغزالي الانعتاق من روابط التقليد والتقاليد المتوارثة (61، 514) .

عالج حجة الإسلام- وهو القلب الذي اكتسبه الغزالي لدفاعه عن العقيدة الإسلامية- في كتبه ومؤلفاته مواضيع ومسائل نفسية- اجتماعية وأخلاقية وتربوية عديدة، كضرورة الاجتماع البشري، والجماعات، والصدقة، والسلوك الإنساني، والأسرة، والتقليد، والعادات، والاختلاط والتواصل، والقدرات والميول، والغرائز وأصول التربية وطرائقها، وتربية الأطفال وتعليمهم، والصفات الواجب توفرها في المعلم والمتعلم وغيرها من المسائل النفسية- الاجتماعية والتربوية والأخلاقية .

ففي معالجته لمسألة السلوك، رأى أبو حامد الغزالي، أن السلوك هو فعل ديناميكي هادف، يستهدف غرضاً وهدفاً، وليس سلوكاً من النوع الساكن (52، 159) كما صورته بعض المدارس السلوكية الارتباطية . وقد ميز الغزالي بين ثلاثة أنواع من السلوك: السلوك الطبيعي، والسلوك الآلي (الضروري)، والسلوك العقلي (الإرادي) . ويلاحظ خلال ذلك، أن الإنسان لا يختلف كثيراً عن الحيوان في السلوك الآلي، بينما يتميز عنه بالسلوك العقلي الإرادي (52، 161) . ويرى الغزالي، أن السلوك يختلف من فرد إلى آخر، تبعاً للعوامل الوراثية والمكتسبة التي تؤثر في سلوكه (52، 164) .

كما درس أبو حامد الغزالي دوافع السلوك الإنساني، فذكر الدوافع الفردية والاجتماعية، ومنها دوافع وراثية غريزية فطرية، ومنها دوافع مكتسبة . فالدافع إلى الاجتماع والاختلاط والتواصل هو دافع غريزي . ويركز الغزالي اهتمامه، بصورة خاصة، على السلوك العقلي (الإرادي) الاختياري . ويلخص الباحث عبد الكريم العثمان في كتابه "الدراسات النفسية عند المسلمين والغزالي بوجه خاص" شروط السلوك العقلي الاختياري عند الغزالي بالنقاط الثلاثة التالية:

يولي أبو حامد
الغزالي التكرار
الأهمية ذاتها التي
يوليها إياها علماء النفس
المحدثون، سواء كانت
العادة المكتسبة
حركية أو عقلية أو
خلقية، لأن "التكرار
هو الذي يساعد
الإنسان على أن يصدر
فعله بشكل آلي من
غير فكر ولا روية

يرى الغزالي أيضاً أن
يكون تكرار الفعل
لمدة كافية من الزمن
حتى ترسخ العادة.

- 1- القدرة: أو ما يعبر عنه "بالمعنى المودع في العضلات"، أي الاستعداد الجسمي .
- 2- الإرادة: التي تبعث القدرة إلى العمل وتتمثل في إرادة جذب النفع أو دفع الأذى .
- 3- العلم: الذي يجب أن يجزم ويحكم والذي إذا تردد بقيت الإرادة والقدرة متردتين (52، 162) . ويشير الغزالي إلى مثل هذه الشروط في "إحياء علوم الدين" عند حديثه عن سلوك الكتابة فيبين أن اليد تعمل بالقدرة، وأن القدرة تعمل بالإرادة، والإرادة تتبع العلم (58، 3، 343) . كما يشير في موضع آخر من الكتاب نفسه إلى شروط السلوك وعناصره، فهي "علم يدفعه ميل، وقدرة على ذلك فيتم تنفيذ العمل" (58، 3) . ويصنف الغزالي الدوافع والميول حسب معايير عدة، منها تصنيفه لها على أساس النظر إلى حب البقاء عند الكائن، فهي:
 - 1- الميول الفردية التي يقوم عليها البقاء، كالميل إلى الطعام والجنس .
 - 2- الميول الاجتماعية كالعائلة والمجتمع والعشيرة والأصدقاء .
 - 3- والميول العالية السامية، كحب الخير والحقيقة والميول الدينية والجمالية (52، 179) . ويذكر مجموعة من نماذج الدوافع الأساسية، كالميل إلى الطعام، والميل إلى الجنس، والميل إلى السيطرة والزعامة، والميل إلى الاجتماع .
 وفي دراسته لمسألة دوافع السلوك الإنساني عند الغزالي، يشير المستعرب ناعومكين قائلاً: إن الطريف في قاموس حوافز السلوك الإنساني ودوافعه عند الغزالي، أنه يشتمل على الدوافع والحوافز الاجتماعية والفردية لتلك الأفعال التي كانت تفسر قبله في الأدبيات الإسلامية في العصور الوسطى تفسيراً دينياً" (104، 71).
- وعالج الغزالي بصورة مفصلة مسألة تعديل الدوافع السلوكية . وهو يعتقد بقابلية السلوك للتعديل، ويرى حجة الإسلام، أن كل كائن حي يمكن أن يتغير خلقه، حتى أن "البهائم يمكن تبديل خلقها من الاستيحاش إلى الاستئناس" . ويشير إلى أنه "لو كانت الأخلاق لا تتغير لبطلت المواعظ والوصايا والتأديبات" (58، 1، 54، 52، 360) . وهو في هذه المسألة يقترب كثيراً من الفهم المعاصر

لأن العادة قد تكون
أحياناً بمشاهدة أرباب
الأفعال الجميلة
ومصاحبتهم وتقليدهم،
إذ الطبع يسرق الطبع
(الغزالي)

أهم حسنة العادة
وآثارها الإيجابية فهي،
كما يراها الغزالي:
1- تساعد على تكامل
الشخصية بتكوين
مجموعة من العادات
الحسنة كالصدق
والمحبة والعطف
والتفكير السديد.
2- توفر قسطاً كبيراً
من الجهد البشري.
3- توفر العادة للعمل
السهولة والسرعة
والدقة في تنفيذه
وأدائه

لمسألة تعديل السلوك، من الناحية النفسية - الاجتماعية . أما وسائل تعديل السلوك، أو كما يسميها الغزالي مجاهدة النفس ويقصد هنا تعديلها باتجاه النمو بها أي تصعيدها، فيمكن تلخيصها بالأمور التالية:

- تزويد الإنسان بالإرادة القوية التي يستطيع بواسطتها القيام بهذه المجاهدة .
- تعويد الإنسان على القيام بالأعمال الصالحة ومصارعة الأهواء .
- شغل أوقات الفراغ بالمباح سواء كان عملاً أو جهاداً أو تسلية .
- الاستفادة من العبادات والصلاة "لأن العبادات كلها إنما شرعت لإصلاح القلوب ولأن المعالجة بالعلوم العقلية لا تكفي" (58، 3، 15) .

ويذكر في موضع آخر من كتابه "إحياء علوم الدين" منهجاً آخر لتعديل الخلق والسلوك، يقوم على أربعة طرق، تلتقي في جزء منها مع ما يعرف اليوم في علم النفس الاجتماعي بـ"تعديل الاتجاهات" . والطرق الأربع التي يقترحها الغزالي لتغيير الخلق وتعديل السلوك هي:

- 1- أن يجلس بين يدي شيخ بصير بعيوب النفس، مطلع على خفايا الآفات، يحكمه المريد في نفسه، ويتبع إشارته في مجاهدته . (أي، وبلغتنا العلمية المعاصرة، أن يستشير طبيباً أو أخصائياً نفسياً) .
- 2- أن يطلب صديقاً صدوقاً بصيراً، متديناً فينصبه رقيباً على نفسه ليلاحظ أحواله وأفعاله، فما كره من أخلاقه وعيوبه الباطنة والظاهرة نبه إليه .
- 3- أن يستفيد من السنة أعدائه في معرفة عيوبه .
- 4- أن يخالط الناس، فكل ما رآه مذموماً عند الخلق اتهم نفسه به، فان الطباع متقاربة (58، 3، 54-55) .

وأخيراً يرى الغزالي أن للعادة والرياضة والممارسة والإرادة والجهد الإنساني دوراً كبيراً في تغيير الخلق وتعديل السلوك . وأشار إلى أن السلوك والخلق (الطباع) يتكونان عند المرء بتأثير الوراثة والبيئة والتربية، وهو بهذا يتفق مع وجهة النظر العلمية المعاصرة حول هذه المسألة . كما يشير الغزالي إلى دور العوامل الاجتماعية وتأثيرها في تكوين الانفعالات وذلك عن طريق المعاشرة والتربية والتقليد .

"إن الإنسان مفسطور
على نحو لا يستطيع معه
أن يعيش منفرداً، وهو
مضطرب للاختلاط بالناس
الآخرين لسببين:
السبب الأول حاجته
إلى التوالد للمحافظة
على النسل، والسبب
الثاني تعاون الناس
من أجل تأمين ما
يلزمهم من طعام
وكساء وحماية وتربية
الأطفال (الغزالي)

ويدرس أبو حامد الغزالي موضوع العادات دراسة مفصلة . حتى أن قسم "العادات" يشغل ربع كتاب "إحياء علوم الدين" . ويمكننا استخلاص مفهوم الإمام الغزالي للعادة من مجموعة من أقواله، فهي "حالة أو صفة نفسية تظهر في القلب، ويفيض أثرها على الجوارح، وتتطلب القيام بعمل، أو يصدر عنها أعمال دون تكلف أو روية أو فكر . وتبدأ بتكلف الأفعال الصادرة عنها ابتداء لتصير طبعاً انتهاءً" (58، 3، 58، أنظر أيضاً 52، 207) . وإذا ما قارنا هذا التعريف بتعريف العادة اللذين ذكرهما ابن مسكويه ص48 وابن سينا (ص52) لوجدنا أنه التعريف الأشمل والأكمل .

ويرى أبو حامد الغزالي أن العادة تتميز بمرحلتين:

- 1- مرحلة تكلف الأفعال (أي تكوين العادة) .
- 2- مرحلة ثبات العادة على اعتبار أنها صفة أو حالة نفسية دافعة لأداء سلوك على نحو آلي .

والغزالي بذلك يكون قد سبق علماء النفس المحدثين الذين يرون أيضاً أن العادة تمر بدورين: الدور الأول، وهو ما يطلق عليه اسم مرحلة تكوين العادة، حيث تتصف أعمال الفرد بالتحسن المستمر بعد كل تمرين جديد، حتى يصبح أداء الفرد لهذا العمل تلقائياً . والدور الثاني: حيث يتوقف العمل عن التقدم ويصل إلى نوع من الثبات بحيث يصبح تحسنه جزئياً وطفيفاً (95، 187) .

أما التكوين الكامل للعادة فيظهر "حين تجد في نفسك ميلاً وشوقاً إلى ممارستها، كما تلذ أثناء فعلها، فتصبح بدورها دافعاً للقيام بالعمل كبقية الدوافع والبواعث الأخرى" (58، 3، 57) . ويشرح الغزالي هذا التكوين الكامل للعادة فيقول: "إن هذا الكمال لا يتم ما لم تواظب عليها مواظبة من يشاق إلى الأفعال الجميلة وينعم بها" (58، 3، 57) . ومن أجل الوصول إلى هذا الكمال وهذه النتيجة، يشير الغزالي إلى مجموعة من الأسباب المساعدة على تكوين العادة . ومن أولى هذه الأسباب التكرار، ويولي أبو حامد الغزالي التكرار الأهمية ذاتها التي يوليها إياها علماء النفس المحدثون، سواء كانت العادة المكتسبة حركية أو

أدرك الغزالي
إدراكاً سليماً ضرورة
الاجتماع والتواصل بين
الناس وبين لنا فوائد
وضروته فقال:
"يكتسب الإنسان
الخبرة والحكمة من
طريق التواصل
والاختلاط بالناس"

عقلية أو خلقية، لأن "التكرار هو الذي يساعد الإنسان على أن يصدر فعله بشكل آلي من غير فكر ولا روية" (52، 209). كما أشار الإمام الغزالي إلى وجوب كون التكرار مقترناً مع تقارب في الزمان "حتى إذا صار معتاداً بالتكرار مع تقارب الزمان حصل منها هيئة للنفس راسخة تقتضي تلك الأفعال وتتعاطاها بحيث يصير ذلك له بالعادة" (أنظر 52، 21). ويرى الغزالي أيضاً أن يكون تكرار الفعل لمدة كافية من الزمن حتى ترسخ العادة .

ومن الأسباب الأخرى المؤثرة في تكوين العادات واكتسابها البيئة والتربية، لأن التقليد والتشبه بالمثل العليا والأفعال الحميدة وتربية الأطفال عليها من الأمور الهامة في تكوين العادة . ويقول الغزالي بهذا الصدد: "لأن العادة قد تكون أحياناً بمشاهدة أرباب الأفعال الجميلة ومصاحبتهم وتقليدهم، إذ الطبع يسرق الطبع" (58، 3، 59).

وخلافاً للسلوكيين، لم يقصر الغزالي العادة على الأعمال العقلية والوجدانية، فهو يرى أن العادات تكون:

- إما حركية: تتعلق بحركات الجسد ويسيطر عليها المظهر النزوعي، مثل عادة الكتابة والملبس واللعب .
- وإما عقلية: وتتمثل بميل النفس إلى سلوك نظام ثابت في بعض نواحي الإنتاج العقلي، كال تفكير والتأمل والاستبطان .
- وإما وجدانية: تتصل بالعواطف المختلفة التي يربى عليها الإنسان، كالتطلع إلى الحقيقة والخير والجمال .

- أو أخلاقية: لأن الأخلاق تتم بالاعتقاد والاكتساب (52، 213) .

أما أهم حسنات العادة وآثارها الإيجابية فهي، كما يراها الغزالي:

- 1- تساعد على تكامل الشخصية بتكوين مجموعة من العادات الحسنة كالصدق والمحبة والعطف والتفكير السديد .
 - 2- توفر قسطاً كبيراً من الجهد البشري .
 - 3- توفر العادة للعمل السهولة والسرعة والدقة في تنفيذه وأدائه (52، 214)
- ومن المسائل النفسية- الاجتماعية الأخرى التي بحثها أبو حامد الغزالي،

كما أن الأجسام تختلف
بأمر جتها، فلا تعالج
كلها علاجاً واحداً،
كذلك النفوس فإنها
مختلفة الطباع،
فمعالجتها جميعاً بنمط
واحد من الرياضة
تهلك أكثرها، أي
تهلك التي لا يوافقها
(الغزالي)

مسألة الدوافع الاجتماعية وميل الأفراد إلى الحياة الاجتماعية المشتركة . وهنا يؤكد الغزالي غريزية الدوافع الاجتماعية وفطرية اتحاد الناس في جماعات وضرورة حياتهم المشتركة . ذلك لأن هذا الدافع الاجتماعي يحقق حاجتين أساسيتين من حاجات الإنسان وهما حاجته إلى النسل وبقاء الجنس، وحاجته إلى التعاون لتأمين مأكله وملبسه ومتطلبات حياته . ويقول أبو حامد الغزالي بهذا الخصوص: "إن الإنسان مفلور على نحو لا يستطيع معه أن يعيش منفرداً، وهو مضطر للاختلاط بالناس الآخرين لسببين: السبب الأول حاجته إلى التوالد للمحافظة على النسل، والسبب الثاني تعاون الناس من أجل تأمين ما يلزمهم من طعام وكساء وحماية وتربية الأطفال" (58، ج3، 1745) .

ولا يكفي الإنسان أن يعيش في إطار أسرته وبيته، بل عليه، كما يرى الغزالي، أن يعيش في جماعات كبيرة، وذلك كي يقوم كل فرد بعمل معين ومهنة محددة (58، ج3، 1745) . وبهذا ينتقل الغزالي إلى دراسة الجماعات، أو كما يدعوها "أصناف الخلق"، وأنواعها، وهنا يذكر أبو حامد الغزالي الجماعات التالية:

- 1- الأسرة: وهي الجماعة الأولى والصغرى .
 - 2- العشيرة: وهي اتحاد عدد من الأسر على أساس صلة القرى .
 - 3- البلد أو المدينة: التي تشكل اتحاداً اقتصادياً - اجتماعياً متكاملأ .
 - 4- الطائفة أو الجماعة الدينية: التي توحد بين الناس على أساس عقيدتهم الدينية وهي تمثل الدولة .
 - 5- المجتمع البشري: وهو أكبر الجماعات، والرابطة الكبرى التي توحد بين جميع أبناء الجنس البشري .
- كما تحدث الغزالي عن أشكال التجمعات البشرية ذات الطابع المؤقت والعارض، أي الجماعات المؤقتة، وذكر من بينها: المدرسة: التي تضم جماعة من التلاميذ أو الطلاب، والرحلة: التي تجمع بين رفاق الطريق .
- وعالج الغزالي أيضاً في كتابه "إحياء علوم الدين" موضوع الصداقة والصحة، فبين فائدتها، وأنواعها . ويرى أبو حامد الغزالي أن الصداقة أو الصحة تربط بين أفراد متشابهين بالطباع والخلق والبنية النفسية . ويتحدث في

يرى الغزالي أن السياسة بحكم طبيعتها، هي "السبيل الموصل إلى تحقيق الرفاه والسعادة في الدنيا والعزة في الدولة

"لو اختلفوا بأرائهم، ولم يكن رأي مطاع، يجمع شتاتهم، يملكون من عند آخرهم، وهذا داء لا علاج له إلا بسلطان قاهر مطاع، يجمع شتات الآراء"

هذا المجال عن الخصائص والصفات الواجب توفرها في الصديق (العقل، والتقدير الواقعي للأمور، والأخلاق الرفيعة وما شابه ذلك)، وعن حقوق الصديق (مد يد العون، الوفاء، المساعدة، الإخلاص، التسامح وما إلى ذلك) ويحذر الغزالي من مصاحبة الناس السيئين الأشرار

وقد أدرك الغزالي إدراكاً سليماً ضرورة الاجتماع والتواصل بين الناس وبين لنا فوائده وضرورته فقال: "يكتسب الإنسان الخبرة والحكمة عن طريق التواصل والاختلاط بالناس" (66، 110). وذلك لأن الإنسان مدني بالطبع، كما تحدث عن ضرورة تقسيم العمل في المجتمع الإنساني من أجل ضرورة تبادل المنافع: فـ"الخباز يخبز العجين، والطحان يصلح الحب بالطحن، والحراث يصلحه بالحصاد، والحداد يصلح آلات الحراثة، والنجار يصلح آلات الحداد، وكذا جميع أرباب الصناعات" (58، 3، 2269). ولهذا "لا يكتفي المرء الاجتماع مع الأهل والولد في المنزل، بل لا يمكنه أن يعيش كذلك ما لم تجتمع طائفة كثيرة، ليتكفل كل واحد بصناعة" (58، 3، 1745).

كما لحظ الغزالي، بنظره الثاقب، أن الاختلاط بالناس يعد وسيلة ناجحة لعلاج الكبار والصغار على حد سواء، الذين يعانون من الاهتزازات والاختلالات النفسية المختلفة (66، 211). وأبدى أبو حامد الغزالي أفكاراً هامة وصحيحة بخصوص مسائل العلاج النفسي. فيلج هنا على ضرورة معرفة كل نفس بمفردها ومعرفة ميولها وإمكاناتها، ليصبح علاجها وفقاً لطبيعتها. ويقول بهذا الصدد "كما أن الأجسام تختلف بأمزجتها، فلا تعالج كلها علاجاً واحداً، كذلك النفوس فإنها مختلفة الطباع، فمعالجتها جميعاً بنمط واحد من الرياضة تهلك أكثرها، أي تهلك التي لا يوافقها" (أنظر 61، 557).

كما عالج الإمام الغزالي علم السياسة، وربطه ربطاً محكماً بالتربية والاجتماع والنفس. ففي بحثه لعلم السياسة، يرى الغزالي أن السياسة شيء ضروري في المجتمع، وهي "مما لا يقوم العالم إلا به"، والسياسة هي "أشرف العلوم" لشرف موضوعها (أنظر 35، 36). أما وظائف السياسة، حسب رأي الغزالي، فهي تربية المواطن الصالح وتكوينه نفسياً على عين القيم والمعاني الأخلاقية (35، 40). ففلسفته السياسية وثيقة الارتباط بفلسفته الأخلاقية.

المعتبر عقد البيعة الذي تباع فيه الأمة وإليها أو حاكمها هو "عقد حقيقي لا وهمي، وهو أساس مشروعية الولاية العامة، والأمة هي صاحبة السيادة الحقيقية (الغزالي)

جعل الغزالي العدل أهم صفة من صفات الحاكم، فقال "إن على الحاكم أن ينصفه الناس في كل قضية تعرض عليه، كما يجب هو نفسه أن يحكم عليه بالعدل والإنصاف

ويرى الغزالي أن السياسة بحكم طبيعتها، هي "السبيل الموصل إلى تحقيق الرفاه والسعادة في الدنيا والعزة في الدولة، وهو إذ يرفع من شأن السياسة على هذا النحو الكبير، يرى في الوقت نفسه أن السياسة لا تملك القدرة على أداء مهامها العظمى، إلا على أساس "صياغة النفس الإنسانية" صياغة تعين السياسة نفسها على أن تؤتي ثمارها (35، 54) .

وأكد الغزالي أهمية الدولة، ورأى أن الدولة، بسلطانها القاهر، شرط أساسي لبقاء النوع الإنساني، ويقول الغزالي بهذا الخصوص، مبيناً ضرورة الدولة وأهميتها: "لو اختلفوا بآرائهم، ولم يكن رأي مطاع، يجمع شتاتهم، يهلكون من عند آخرهم، وهذا داء لا علاج له إلا بسلطان قاهر مطاع، يجمع شتات الآراء" (58، ج1، 16، 22) .

وتتاول حجة الإسلام في كتابه "إحياء علوم الدين" موضوع كيفية نشأة الدولة، وتتجلى في معالجته لهذا الموضوع واقعيته السياسية . فالدولة تمثل "حاجات المجتمع البشري ومطالبه في كل عصر" (58، ج2، 19) . أما الحاجات والمطالب التي تفسر نشوء الدولة عند الغزالي فهي:

- الحاجة الماسة إلى أصول الصناعات وآلاتها واختلاف أنواعها .
- حاجة الفرد إلى الاجتماع، أي حاجته من حيث هو كائن اجتماعي سياسي .
- حاجة المجتمع إلى إنشاء البلاد ومرافقها العامة .
- حاجة المجتمع إلى التجارة والأسواق .
- حاجة المجتمع إلى أهل السياسة لرعايته وإنمائه وتنظيمه (أنظر 35، 61، 62، 63) .

ويرى الغزالي ضرورة أن تهتم الدولة بمصالح الفرد ومصالح الجماعة على حد سواء، لأن صلاح الدولة والمجتمع يكون في الجمع بين مصالح المجتمع ومصالح الفرد .

كما تتاول الغزالي موضوع القيادة والقائد، فاعتبر عقد البيعة الذي يتابع فيه الأمة وإليها أو حاكمها هو "عقد حقيقي لا وهمي، وهو أساس مشروعية الولاية العامة، والأمة هي صاحبة السيادة الحقيقية (35، 52) . فالسيادة إذن، مصدرها

اختلاف الأفراد في
نظرة لا يرجع إلى
اختلاف تربيتهم فحسب
بل يرجع كذلك إلى
اختلاف طبائعهم
الموروثة، والتربية
قادرة على توجيه
الغرائز والطبائع
وتعديلها لا على إبطالها
(الغزالي)

الشعب "لتوقف مشروعية الولاية العامة على تأييده لمن يقوم بها أو مناصرة الرأي العام له" (35، 43). وقد جعل الغزالي العدل أهم صفة من صفات الحاكم، فقال "إن على الحاكم أن ينصف الناس في كل قضية تعرض عليه، كما يحب هو نفسه أن يحكم عليه بالعدل والإنصاف، فيما لو كان واحداً من الرعية، وكان الحاكم غيره" (58، ج1، 16). ويقرر الغزالي مسؤولية رئيس الدولة - المباشرة وغير المباشرة - فيرى "أن مسؤوليته السياسية عن نوابه ووزرائه، وموظفيه - في تسلسلهم الهرمي - هي عين مسؤوليته هو عن تصرفه السياسي العام المباشر، ولا سيما المسؤولية عن دفع الظلم من باب إحقاق الحق" (35، 36) وتطرق حجة الإسلام في كتابه "إحياء علوم الدين" إلى موضوع الأسرة ومسائلها المختلفة. وهو يرى أن الزواج والحياة الزوجية أمران ضروريان، وذلك من أجل استمرار النوع البشري، بادئ ذي بدء. كما تحدث في كتابه المذكور بالتفصيل، عن حقوق كل فرد من أفراد الأسرة، وعن واجبات الوالدين في تربية أولادهم تربية سليمة، وتعليمهم العادات الحسنة، وفي أن يكونوا نموذجاً صالحاً وقدوة حسنة، نظراً لأن الأطفال يقلدون الآباء والأمهات في تصرفاتهم وسلوكهم. وبين الغزالي أيضاً واجبات الولد تجاه والديه.

وعالج أبو حامد الغزالي موضوع الأخلاق، وهو يرى أن أمهات الأخلاق وأصولها أربعة وهي الحكمة والشجاعة والعفة والعدل. أما حول طبيعة الأخلاق، هل هي غريزة أم مكتسبة، فهو يرى أن الأخلاق تتأثر تأثراً كبيراً بالتربية والوسط الاجتماعي المحيط من أسرة وصحبة ورفاق، كما أنها قابلة للتغيير. ويقول الغزالي: "إن الصبي أمانة عند والديه، وقلبه الطاهر جوهره نفسية، ساذجة، خالية من كل نقش وصورة، وهو قابل لكل ما ينقش، ونائل إلى كل ما يمال به إليه، فإن عود الخير وعلمه نشأ عليه، وسعد في الدنيا والآخرة، وشاركه في ثوابه أبواه وكل معلم له ومؤدب، وأن عود الشر، وأهمل إهمال البهائم، شقي وهلك (58، 3، 62).

والغزالي من أكثر المفكرين المسلمين اهتماماً بالمسائل التربوية، التي عالجها وناقشها في عمله الخالد "إحياء علوم الدين" وفي كتبه الأخرى، كما أنه كرس لها

وعدنا الغزالي إلى
الجمع بين الدراسة
واللعب، ورأى أن
علينا أن "نسمع للطفل
باللعب بعد انتهاء
الدروس، كي يستريح،
لأن حظر اللعب على
الطفل وإرهاقه
بالدروس يقودان إلى
إفساد مزاجه، ويؤثران
تأثيراً سلبياً على عقله،
وتغدو حياته غير
معتمة لدرجة أنه يلجأ
إلى الميل للهروب من
المدرسة (الغزالي)

رسالة خاصة أسماها "أيها الولد" . وعالج في هذه الرسالة عدة مسائل تربوية كفضل العلم وقيّمته، فالعلم أشرف الصناعات وأفضلها، وضرورة اقتران العلم بالعمل "أيها الولد: العلم بلا عمل جنون، والعمل بغير علم لا يكون" (الرسالة ص19)، وضرورة توفر المربي والمؤدّب والمعلم الصالح للطفل، ليربيه ويعلمه ويعوده مكارم الأخلاق، وشبه المعلم والمربي بالمزارع، فقال: "ومعنى التربية يشبه فعل الفلاح الذي يقلع الشوك ويخرج النباتات الأجنبية من بين الزرع ليحسن نباته ويكمل ريعه، ولا بد للسالك من شيخ يؤديه ويرشده" (الرسالة ص35-36) . كما عرض الغزالي آراءه التربوية في كتبه الأخرى مثل "ميزان العمل" و"فاتحة العلوم" و"الرسالة الدينية" .

لا ينكر أبو حامد الغزالي أثر الاستعدادات الطبيعية الموروثة غير أنه يعتقد في الوقت نفسه أن للتربية تأثيراً عميقاً في توجيهها وتعديلها . فاختلاف الأفراد في نظره لا يرجع إلى اختلاف تربيتهم فحسب بل يرجع كذلك إلى اختلاف طبائعهم الموروثة، والتربية قادرة على توجيه الغرائز والطبائع وتعديلها لا على إبطالها (13، 71) .

ويلخص الغزالي منهجه في تربية الطفل على صورة واجبات الوالد أو الولي أو القيم على الولد، فيبين أن عليه أن يتعهد الصبي بعنايته ويسهر على صيانتها "بأن يؤديه، ويهذبه، ويعلمه محاسن الأخلاق، ويحفظه من قرناء السوء، ولا يعود التتعم، ولا يحجب إليه الزينة وأسباب الرفاهية، فيضيع عمره في طلبها، بل ينبغي أن يراقبه من أول أمره، فلا يستعمل في حضائته وإرضاعه إلا امرأة صالحة متدينة، تأكل الحلال، فإن اللبن الحاصل من الحرام لا بركة فيه . . ." (58، 3، 70، 71) . كما دعا إلى تعويد الطفل على الخشونة والحركة والرياضة والصبر حتى لا يغلب عليه الكسل . ودعا الغزالي إلى الجمع بين الدراسة واللعب، ورأى أن علينا أن "نسمح للطفل باللعب بعد انتهاء الدروس، كي يستريح، لأن حظر اللعب على الطفل وإرهاقه بالدروس يقودان إلى إفساد مزاجه، ويؤثران تأثيراً سلبياً على عقله، وتغدو حياته غير محتملة لدرجة أنه يلجأ إلى الميل للهرب من المدرسة" (66، 189) .

أن كتابه "المنقذ من الضلال" الذي ألفه الغزالي في أواخر أيامه يعد من أروع الكتب التي تصور حياة نفس قلقة، ومقل حائر باحث عن الحقيقة

وقد رأى أبو حامد الغزالي ضرورة مراعاة الفروق الفردية بين الأطفال، وألا يؤخذ الأولاد جميعاً بطريقة واحدة، وألا يعاملوا معاملة واحدة في العلاج والتأديب، وإنما يجب أن يختلف علاجهم باختلاف أمزجتهم وطبائعهم وأعمارهم وبيئاتهم (13، 72). وتحدث الغزالي أيضاً عن الخصائص والصفات الواجب توفرها في المربي والمعلم: كالشفقة على المتعلمين، وطلب العلم لا للجزاء والشكر، وأن "يكون عاملاً بعلمه فلا يكذب قوله فعله"، وتقديم النصيحة للمتلم، وزجره عن الأخلاق السيئة، ومراعاة قدرة المتلم على الفهم (13، 73). كما تحدث عن الخصائص الواجب توفرها في المتلم، كالنقرغ للعلم، وعدم التكبر على المعلم واحترامه وتبجيله، والانتقال التدريجي من العلوم - الأصول إلى العلوم - الفروع، والاطلاع على جميع العلوم لكونها مترابطة، وعدم الخوض في جميع العلوم دفعة واحدة والبدء بالأهم ثم الأقل أهمية (13، 74). كما دعا الإمام الغزالي إلى ربط التعليم والدراسة بالحياة الاجتماعية وبالواقع.

ومن الأهمية بمكان الإشارة إلى فكرة التقدم في آراء أبي حامد الغزالي. وتتجلى هذه الفكرة عنده في نظريته حول الكمال، التي تقضي بالتطور التقدمي الارتقائي للإنسان نحو الكمال الأخلاقي والعقلاني. وهذا ما يفند ادعاءات الباحثين الغربيين التي تزعم أن العقيدة الإسلامية تنظر إلى الإنسان والمجتمع على أنهما منظومة جامدة لا تتغير وتبقى على حالة واحدة، وأن هذه العقيدة تخلو من الشعور بالتقدم التاريخي.

وهذا الاتجاه، كما نراه عند الغزالي، يسمح لنا باستنتاج فكرة التواصل التي تربط آراء الغزالي بالمنجزات العديدة للفكر الاجتماعي في الدولة العربية - الإسلامية وثقافتها. فمنظومة الغزالي الفلسفية والاجتماعية تضم عناصر وجوانب من آراء المفكرين العرب والمسلمين البارزين كالفارابي وابن سينا، كما تأثرت أيضاً بأفكار لأفلاطونية الجديدة، و ببعض آراء أرسطو وأفلاطون وبالمدراس الفلسفية والأخلاقية الأخرى (84-85، 104).

ومما يجدر ذكره أيضاً، في خاتمة حديثنا عن أبي حامد الغزالي أن كتاب "المنقذ من الضلال" الذي ألفه الغزالي في أواخر أيامه يعد من أروع الكتب التي

كان الغزالي يعتمد على التأمل والاستبطان والملاحظة وتحليل السلوك. كما توسع في بحوثه النفسية، وتميز عن غيره في بحوثه الأخلاقية، ووسائل تعديل السلوك، وأبدع في بحوثه التربوية

تصور حياة نفس قلق، وعقل حائر باحث عن الحقيقة . وقد أشار الباحث جميل صليبا في كتابه "تاريخ الفلسفة العربية" إلى تشابه آراء الغزالي مع آراء ديكارت إمام الفلسفة الحديثة، ويقول بهذا الصدد: "إن مسألة الكشف الباطني من أهم المسائل التي وردت في" المنقذ من الضلال" . وكل من قرأ كتابي "التأملات" و"مقالة الطريقة" لديكارت، ورأى كيف انتقل هذا الفيلسوف من الشك إلى اليقين بالحدس العقلي، ومعرفة الذات، وكيف جعل معيار اليقين مبنياً على بدهية المعاني لم يخف عليه ما بين إمام الفلسفة الحديثة والغزالي من تشابه: كلاهما يصرح بأنه لا يقبل شيئاً على أنه حق إلا إذا انكشف له انكشافاً بديهياً واضحاً (47، 397) . وأخيراً، تجدر الإشارة إلى أن أبا حامد الغزالي في عمله الضخم "إحياء علوم الدين" وفي غيره من الكتب الأخرى التي تركها لنا، قد كشف عن معرفته العميقة بالنفس الإنسانية وسعة اطلاعه عليها: فقد تغلغل إلى أعماقها، وحل من جميع الجوانب، خاصياتها وسماتها، الجيدة والحسنة منها (كالتواضع والإخلاص والوفاء، والصدق وغيرها)، داعياً إلى تعزيزها وإغنائها، أو السلبية السيئة (كالحقد والحسد، والرشوة والاستغلال، والكذب والمراعاة) مشيراً إلى طريق استئصالها من النفس البشرية .

لقد كان الغزالي مجدداً في بحثه المفصل لموضوع علم النفس ومواضيع علم النفس الاجتماعي والتربية، كما كان مجدداً في طريقة دراسته للنفس والمجتمع والطفل، حيث كان يعتمد على التأمل والاستبطان والملاحظة وتحليل السلوك . كما توسع في بحوثه النفسية، وتميز عن غيره في بحوثه الأخلاقية، ووسائل تعديل السلوك، وأبدع في بحوثه التربوية .

9- بدر الدين بن جماعة

هو بدر الدين محمد بن إبراهيم بن سعد الله بن جماعة الكناني الحموي (1241-1333م) شيخ وفقه شافعي كبير، وقاض ومرب بارز، لقب بقاضي القضاة وشيخ الإسلام . ولد بجماعة وتوفي في القاهرة . ولي القضاء في الشام وفي مصر وشغل منصب مشيخة الشيوخ، برز في الفقه والحديث وعلوم الدين والتاريخ والتربية والتعليم .

بن جماعة (جماعة، 1241)

من أهم ما كتبه ابن جماعة كتابان، الأول "تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام" والثاني "تذكرة السامع والمتكلم في أدب العالم والمتعلم".

وستوقف عند موضوع هام عالج فيه ابن جماعة بالتفصيل، وهو موضوع القيادة والإمامة، في كتابه "تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام". يصنف ابن جماعة الإمامة (القيادة) في كتابه هذا في صنفين: إمامة اختيارية وإمامة قهرية، ويضع ابن جماعة عشرة شروط للقيادة الاختيارية: أن يكون الإمام (أو القائد) ذكياً، حراً، بالغاً، عاقلاً، مسلماً، عدلاً، شجاعاً، قرشياً، عالماً، كافياً لما يتولاه من أمر سياسة الأمة ومصالحها (أنظر 34، 66).

يجعل ابن جماعة للإمام ثلاث صلاحيات هي:

1- تفويض ولاية كل إقليم أو بلد أو ناحية أو عمل إلى من هو كفؤ للنظر العام فيه .

2- تقليد الوزارة .

3- اتخاذ الأمراء لجهاد الأعداء (أنظر 34، 66-67) .

أما حقوق الإمام (أو الخليفة أو السلطان) على الجماعة فهي عشرة:

1- الطاعة ظاهراً وباطناً في كل ما يأمر به وينهي إلا في معصية .

2- تقديم النصيحة له .

3- نصرته وتأييده .

4- تعظيم قدره، والاعتراف بحقه في الإمامة .

5- تنبيهه وإرشاده عند هفوته .

6- تحذيره من أعدائه أو حساده .

7- إعلامه بسير ولاته وعماله وأحوالهم وأمورهم .

8- إعانتته ومساعدته قدر الإمكان .

9- رد القلوب النافرة عنه إليه وجمع محبة الناس عليه .

10- الدفاع عنه والنود عن ساحته قولاً وفعلاً وسراً وعلانية (أنظر 34، 68) .

ويرى ابن جماعة أن للناس والرعية على قائدها حقوق عشرة أيضاً وهي:

1- حماية بلاد الإسلام والنود عنها .

من هو الأحق بالخلافة والإمامة: الأعلم أم الأشجع، فيقرر ابن جماعة أن ذلك رهن بالظروف. فمواجهة الأعداء تقتضي قيادة الأشجع، "فهو في هذا المقام أولى من الأعلم، ومواجهة ظهور البدع وقلة العلم مع توفر الأمن من العدو، تجعل الأعلم أولى (ابن جماعة)

- 2- حفظ الدين على أصوله .
 - 3- إقامة شعائر الإسلام .
 - 4- فصل القضايا والأحكام بتقليد الولاية والحكام لقطع المنازعات وكف الظالم من المظلوم .
 - 5- إقامة فرض الجهاد بنفسه وبجيوشه . . (مرة في السنة على الأقل)
 - 6- إقامة الحدود الشرعية .
 - 7- جباية الزكاة والجزية من أهلها وأموال الفيء والخراج وصرف ذلك في مصارفه الشرعية وضبط الجهات المسؤولة عن هذه الأعمال وتفويضها للنفقات من العمال .
 - 8- النظر في أوقات البر وتوفير الخدمات العامة وبناء القناطر وشق الطرقات .
 - 9- النظر في قسم الغنائم .
 - 10- العدل (أنظر 34، 68-69) .
- هنا، ومن خلال طرحه لنظريته في الإمامة والقيادة، يمكننا أن نستنتج أن ابن جماعة ينظر إلى الإمام والقائد على أنه قائد سياسي وديني في الآن نفسه، وأن ينطلق من ظروف مجتمعه العربي - الإسلامي وتاريخه وتقاليدته . ونستنتج من حديثه عن صنف الإمامة أو القيادة أنه يؤيد صنف القيادة الاختيارية، غير أن الظروف والأحوال التي قامت في الدولة العربية الإسلامية، وانتقال الخلافة والإمامة من فئة إلى أخرى ومن جماعة إلى أخرى، جعلت الإمامة القهرية أمراً ممكناً . فهو يجيز عقد البيعة للقائد القاهر الذي استولى على الإمامة والقيادة بقوة شوكته وجنده، حتى وإن كان جاهلاً أو فاسقاً، حفاظاً على مصلحة المسلمين وجمع كلمتهم ويتعرض ابن جماعة أيضاً إلى مسألة من هو الأحق بالخلافة والإمامة: الأعلم أم الأشجع، فيقرر ابن جماعة أن ذلك رهن بالظروف . فمواجهة الأعداء تقتضي قيادة الأشجع، "فهو في هذا المقام أولى من الأعلم، ومواجهة ظهور البدع وقلة العلم مع توفر الأمن من العدو، تجعل الأعلم أولى (34، 67) . كما يشدد ابن جماعة على عدم جواز عقد الإمامة لإمامين أو قائدين في بلد واحد، ولا في إقليمين ولا في بلدين .

يعين الصفات التي
يجب أن يتحلّى بها
العالم وهي: "صيانة
العلم، التخلق بالزهد
تنزيه العلم عن
المطامع، التزهد عن
دني المكاسب،
اجتناب مواضع التهم،
المحافظة على شعائر
الإسلام، التحلي بمكارم
الأخلاق

- 2- حفظ الدين على أصوله .
- 3- إقامة شعائر الإسلام .
- 4- فصل القضايا والأحكام بتقليد الولاة والحكام لقطع المنازعات وكف الظالم من المظلوم
- 5- إقامة فرض الجهاد بنفسه وبجيوشه . . (مرة في السنة على الأقل)
- 6- إقامة الحدود الشرعية .
- 7- جباية الزكاة والجزية من أهلها وأموال الفيء والخراج وصرف ذلك في مصارفه الشرعية وضبط الجهات المسؤولة عن هذه الأعمال وتقويضها للثقات من العمال .
- 8- النظر في أوقات البر وتوفير الخدمات العامة وبناء القناطر وشق الطرقات .
- 9- النظر في قسم الغنائم .
- 10- العدل (أنظر 34، 68-69) .

هنا، ومن خلال طرحه لنظريته في الإمامة والقيادة، يمكننا أن نستنتج أن ابن جماعة ينظر إلى الإمام والقائد على أنه قائد سياسي وديني في الآن نفسه، وأن ينطلق من ظروف مجتمعه العربي - الإسلامي وتاريخه وتقاليدته . ونستنتج من حديثه عن صنف الإمامة أو القيادة أنه يؤيد صنف القيادة الاختيارية، غير أن الظروف والأحوال التي قامت في الدولة العربية الإسلامية، وانتقال الخلافة والإمامة من فئة إلى أخرى ومن جماعة إلى أخرى، جعلت الإمامة القهرية أمراً ممكناً . فهو يجيز عقد البيعة للقائد القاهر الذي استولى على الإمامة والقيادة بقوة شوكته وجنده، حتى وإن كان جاهلاً أو فاسقاً، حفاظاً على مصلحة المسلمين وجمع كلمتهم

ويتعرض ابن جماعة أيضاً إلى مسألة من هو الأحق بالخلافة والإمامة: الأعلم أم الأشجع، فيقرر ابن جماعة أن ذلك رهن بالظروف . فمواجهة الأعداء تقتضي قيادة الأشجع، "فهو في هذا المقام أولى من الأعلم، ومواجهة ظهور البدع وقلة العلم مع توفر الأمن من العدو، تجعل الأعلم أولى (34، 67) . كما يشدد ابن جماعة على عدم جواز عقد الإمامة لإمامين أو قائدين في بلد واحد، ولا في إقليمين ولا في بلدين .

ويبين هنا أفضل
الأوقات للدراسة:
"الحفظ صباحاً، البحث
باكراً، الكتابة وسط
النهار، المطالعة
والمذاكرة ليلاً (ابن
جماعة)

أما مسائل التربية والتعليم فقد أولاها ابن جماعة جل اهتمامه، وكرس لها كتاباً كبيراً بكامله وهو "تذكرة السامع والمتكلم في أدب العالم والمتعلم" في مقدمته لهذا الكتاب، يقول المربي ابن جماعة إن غايته من تأليف هذا الكتاب هي "إفادة العالم والطالب". في الباب الأول منه، يتحدث ابن جماعة عن فضل العلم والعلماء، ويعين الصفات التي يجب أن يتحلى بها العالم وهي: "صيانة العلم، التخلق بالزهد، تنزيه العلم عن المطامع، التنزه عن دني المكاسب، اجتناب مواضع التهم، المحافظة على شعائر الإسلام، التحلي بمكارم الأخلاق، الإرشاد بالتلطف إذا رأى منكراً، التنزه عن الأخلاق الرديئة، المواظبة على الأشغال، الاستفادة من الأصاغر، الاشتغال بالتأليف" (1،13).

أما الباب الثاني من الكتاب فيخصصه ابن جماعة لآداب المعلم في نفسه، من حيث مظهره وملبسه وسلوكه (14،1-30). ثم يتحدث عن آداب المعلم في درسه، فيذكر مجموعة من قواعد وأصول التدريس الهامة، حتى من وجهة نظر تربوية معاصرة، مثل: التهيؤ للدرس، وتقديم الأشرف فالأشرف والأهم فالأهم. ويذكر في هذا المجال طريقة إلقاء الدرس الواجب اتباعها، وهي تشغل النقاط التالية:

- أن لا يطيل الدرس تطويلاً يمل ولا يقصره تقصيراً يخل .
- أن لا يرفع صوته زائداً على قدر ولا يخفضه خفضاً لا يحصل معه كمال الفائدة.
- إذا فرغ من مسألة أو فصل سكت قليلاً (حتى يسأل من يريد ولا يقطع عليه كلامه سؤال) .

- أن يصون مجلسه من اللغط .
- لا يليق بأهل العلم تعاطي المنافسة والشحناء .
- أن يزجر من يسيء الأدب (39،1، 41) .

وفي حديثه عن "أدب المعلم مع طلبته في حلقاته" يذكر مجموعة هامة من الشروط التربوية التعليمية وقواعد التدريس مثل: الحرص على تعليم الطالب وتفهمه ببذل جهده وتقريب المعنى له - التوضيح بالأمثلة، وتصوير المسائل- طرح الأسئلة على الطلبة بعد الانتهاء من شرح الدرس الخ (1، 47، 66،66)، كما يذكر مجموعة هامة من الشروط النفسية- الاجتماعية والتربوية في كيفية معاملة الطالب مثل:

- إكرام الطالب، وأن يحب لطالبه ما يحب لنفسه .
- الاعتناء بمصالح الطالب ومعاملته كأنه ابنه .
- أن يكون لطيفاً في تعليمه ويحرضه على طلب الفوائد .
- أن لا يلقي عليه ما هو ليس أهلاً له بعد .
- المساواة بين الطلبة وعدم تفضيل طالب على آخر .
- زيادة الإكرام للطلاب المجتهد، وتقديم الشكر للطلاب الذي يقدم الجواب الصحيح .

- تتبع ومراقبة أحوال الطلبة وأخلاقهم .
 - مساعدة الطلبة: الاستفسار عن الغائبين، عيادة المرضى، مواساة المغتمين
 - تعويد الطلاب على معاملة بعضهم معاملة حسنة .
 - تأديب الطالب المقصر . وأما طريقة التأديب فهي: الإشارة أولاً، ثم النهي سراً، ثم النهي علناً، ثم إغلاظ القول عند الحاجة، ثم الزجر، ثم الطرد والإعراض
 - مخاطبة الطلبة باحترام بكنيتهم، ومعاملتهم بطلاقة الوجه (أنظر 1، 47-66) .
- أما الباب الثالث فيكرسه ابن جماعة لأداب المتعلم، فيتناول أولاً آداب المتعلم في نفسه، ويتطرق إلى موضوع الرفاق، وضرورة حسن اختيار الرفيق المناسب في طلب العلم، كما يعرض للصفات الواجب توفرها في الرفيق (أن يكون صالحاً، ذكياً، ديناً، كثير الخير، قليل الشر، حسن المداراة) . ويبين هنا أفضل الأوقات للدراسة: "الحفظ صباحاً، البحث باكراً، الكتابة وسط النهار، المطالعة والمذاكرة ليلاً" (1، 66-84) . ثم يتحدث عن آداب المتعلم مع معلمه وقدوته (أنظر 1، 85-112)، وآدابه في دروسه . وهنا يتطرق ابن جماعة إلى عدد من المواضيع النفسية-

التربوية الهامة كطرق الدراسة، وأفضل أوقات المذاكرة، والسلوك للواجب اتباعه في أثناء الدرس وآداب الجلوس في المجلس، وكيفية التعامل مع المدرس (عدم مقاطعة المعلم، الحذر من الرد عليه، عدم تكرار السؤال، الانتباه إلى المعلم والتحفظ في مخاطبته، وعدم تخطئته الخ (1، 112-163) . أما الفصول والأبواب الأخيرة من الكتاب فيكرسها ابن جماعة للحديث عن "آداب المتعلم مع الكتب

وتصحيحها وضبطها"، وكيفية التعامل مع الكتب وشروط حفظها، وفهرستها، وضرورة تصحيحها من حيث المضمون بالمقابلة مع الأمتل (1، 163 - 192)، وعن آداب المدارس، كحسن اختيار المدرسة وآداب الدخول والخروج منها وما شابه ذلك .

وباختصار، فقد برهن ابن جماعة في كتابه هذا عن عظيم خبرته وعمق إدراكه وتفهمه لكافة المواضيع النفسية- التربوية ولنفسية الطالب والمعلم، والعملية التعليمية ككل .

أعلام الفكر النفسي - الاجتماعي في المغرب العربي والأندلس

أعلام الفكر النفسي - الاجتماعي في المغرب العربي والأندلس

1- ابن حزم

ابن حزم (قرطبة، 994)

هو أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم (994-1063م) شاعر ومفكر، وفقيه ومؤرخ، وفيلسوف وأديب . ولد في قرطبة، وتتلذذ على أيدي أشهر معلميه في مختلف ميادين المعرفة: الحديث والتاريخ والفلسفة والطب، والحقوق والأدب والبلاغة . كان أبوه وزيراً للمنصور، وقتل عندما اجتاحت البرابرة قرطبة عام 1013م، فانصرف بعدها علي بن حزم إلى السياسة، واشترك في حرب غرناطة، وصار وزيراً للخليفة المستظهر بالله عام 1023، وبعد مقتل الخليفة المستظهر بالله اعتزل ابن حزم السياسة، وانصرف إلى التأليف والكتابة .

كان ابن حزم رجلاً متسامحاً، بعيداً عن التعصب الديني، واختار طريقاً وسطاً يجمع بين العقل والإيمان، ووقف ضد الأوهام والخرافات، وبحث في الفلسفة، فوضع نظرية في المعرفة، وأوجد نظاماً فلسفياً ضاهى به أعظم ما عرفه فلاسفة العصور الحديثة (13، 126) . وفي فلسفته كان ابن حزم من القائلين بالمذهب الظاهري وإمام هذا المذهب في أيامه . وقد شكل أتباعه وأنصاره مدرسة أخذت بأرائه الفلسفية عرفت بـ"الحزمية" . وانتقل مذهبه إلى الشرق، وأثنى عليه الغزالي وياقوت الحموي ونقي الدين المقرئ (أنظر 22، 2256، 230) .

ألف ابن حزم عدداً كبيراً من الكتب والرسائل في الفقه والدين والتاريخ والفلسفة والحب والصدقة والتاريخ، وأشهر كتبه التي وصلت إلينا: "طوق الحمامة في الألفة والآلاف"، و"الفصل في الملل والأهواء والنحل"، و"الأخلاق

يصدر ابن حزم في
نظريته إلى الحب عن
"تجربة عميقة ذات
أبعاد إنسانية واسعة،
ومن إدراك ذكي
لطبايع البشر وسير
الحياة، فباعت نتائج
صادقة لم تفقد بريقها

والسير في مداواة النفوس"، وكتاب "جمهرة أنساب العرب" في التاريخ، و"الأبطال" و"الإيصال إلى فهم كتاب الخصال" في الفقه والحديث، وغيرها . أما أهم كتبه الفلسفية والنفسية والاجتماعية والتربوية فهي ثلاثة: "طوق الحمامة في الألفة والآلاف"، و"الفصل في الملل والأهواء والنحل"، و"الأخلاق والسير في مداواة النفوس" . وعالج فيها مسائل ومواضيع نفسية واجتماعية وأخلاقية وفلسفية وتربوية هامة، كالمعرفة والحب والصداقة والمرأة والعلاقات بين الجنسين، وأصول التعامل بين الناس والأوهام والخرافات وغيرها .

أما كتاب "طوق الحمامة في الألفة والآلاف" فهو أشهر كتب ابن حزم على الإطلاق . وقد تتبع فيه ابن حزم أطوار الحب وحل عناصره، وواجه أدق قضاياها بوضوح وصراحة . ويصدر ابن حزم في نظريته إلى الحب عن "تجربة عميقة ذات أبعاد إنسانية واسعة، وعن إدراك ذكي لطبائع البشر وسير الحياة، فجاءت نتائجه صادقة لم تفقد بريقها، وأنها لنقف الآن في مستوى أرقى الدراسات عن الجنس والحب من وجهة نظر علم النفس والتحليل النفسي" كما يقول الدكتور سعيد يعقوب (85، 103) .

يعرّف ابن حزم بكتابه هذا في فاتحته، فيصفه بأنه "رسالة في صفة الحب ومعانيه وأسبابه وأعراضه"، ويعدّه بمثابة إراحة وتسلية وتهذيب للنفوس: "أريحوا النفوس فإنها تصدأ كما يصدأ الحديد" (3، 11) .

وقد قسم ابن حزم كتابه هذا إلى ثلاثين باباً، منها في أصول الحب عشرة، وفي أعراض الحب وصفاته المحمودة والمذمومة إثنا عشر باباً، وفي الآفات الداخلية على الحب ستة أبواب .

يعرّف ابن حزم الحب فيقول: "الحب اتصال بين أجزاء النفوس المقسومة في هذه الخليقة في أصلها عنصر رفيع" (3، 11) . أما أسباب تألف الناس، كما يراها ابن حزم، فهي: "إن سر التمازج والتباين في المخلوقات إنما هو الاتصال والانفصال، والشكل دأباً يستدعي شكله والمثل إلى مثله ساكن" (3، 12) . ويقول موضعاً الفكرة ذاتها والمعنى نفسه بقوله: "إنك لا تجد اثنين يتحابان إلا وبينهما مشكلة واتفاق الصفات الطبيعية" (14، 3)، ويرى أنه "كلما كثرت الأشياء ذات المجانسة تأكدت المودة" (15، 3)

يعرّف ابن حزم الحب فيقول: "الحب اتصال بين أجزاء النفوس المقسومة في هذه الخليقة في أصلها عنصر رفيع"

إنك لا تجد اثنين يتحابان إلا وبينهما مشكلة واتفاق الصفات الطبيعية" (14، 3)، ويرى أنه "كلما كثرت الأشياء ذات المجانسة تأكدت المودة (ابن حزم)

وقد رأى الباحث المستشرق الإسباني بالنثيا أن ابن حزم، في تحليله للحب وحديثه عن أسباب تفتح الحب، "قد تأثر، بصورة واضحة، بمحاورة أفلاطون" فيدرا" (22،338). أما المستعرب أ. ر. نيكل فقد التفت إلى جانب آخر من هذا الموضوع، وهو أن ابن حزم في كتابه هذا ترك أثراً عميقاً في المفكرين الأوروبيين، ووجد نيكل "شبهاً وثيقاً بين نظرية الحب عند ابن حزم وبعض الأفكار التي وردت في كتاب العلم المرح la gaie science لغليوم التاسع الأكيثاني (أنظر 22، 338).

ويتناول ابن حزم بالتفصيل الأعراض المصاحبة للحب وعلائمه، كما يتحدث عن قدرة عاطفة الحب على تغيير الطباع، وعن تأثيرها على الحالة البدنية والنفسية للإنسان "تحول الجسم دون مرض أو وجع" (3، 38). كما يبين في كتابه المذكور كيف يحول الحب الطباع القاسية الجلفة إلى طباع لينة دمثة سهلة (3، 64). ويشير ابن حزم إلى أن الحب قد يصل إلى درجة قوية من المعاناة والوله والجنون (3، 168)، بل وقد يؤدي بالمحب إلى الإصابة بالأمراض النفسية والبدنية كالذبول والنحول والحمى والسوداوية والهمود (3، 157).

ويعالج ابن حزم في "طوق الحمامة في الألفة والآلاف" مواضيع نفسية واجتماعية تدخل في إطار سيكولوجية الجنس والعلاقات الجنسية بين الرجل والمرأة. ومن هذه الناحية، يعد ابن حزم أول من عالج، بصورة دقيقة وموضوعية، مسائل سيكولوجية الجنس وتحليل عاطفة الحب في الأدبيات العربية- الإسلامية.

كما يتطرق في كتابه هذا إلى موضوع الصداقة وأهمية الصديق، ويتحدث عن هموم الحياة وأعبائها، وضرورة أن يبوح بها المرء لصديق، وذلك لأن "الهموم إذا ترادفت في القلب ضاق بها فإن لم يفض منها شيئاً باللسان ولم يسترح إلى الشكوى لم يلبث أن يهلك غماً ويموت أسفاً" (3، 73).

كما عالج في كتابه هذا موقف المرأة من الحب ومن الجنس، ونبه إلى ضرورة عمل المرأة لتجنيبها السقوط والانحلال، وذلك لأن المرأة إذا بقيت بغير شغل تشوق إلى الرجال وتحن إلى النكاح (3، 153).

ويشير ابن حزم إلى أن العبد قد يصل إلى درجة قوية من المعاناة والوله والجنون (3، 168)، بل وقد يؤدي بالمحب إلى الإصابة بالأمراض النفسية والبدنية كالذبول والنحول والحمى والسوداوية والهمود

وباختصار، فإن كل جملة من هذه الدراسة" طوق الحمامة في الألفه والآلاف
"تدل على فهمه العميق لنفوس الناس وعلى أن ابن حزم من أهم علماء النفس عبر
العصور" (85، 104) كما يقول الدكتور سعيد يعقوب .

أما كتابه الضخم "الفصل في الملل والأهواء والنحل" فقد كرسه، بصورة
أساسية، لتأريخ الأديان القديمة ومذاهب قدماء الفلاسفة والعقائد والديانات السماوية
الثلاث . وكتاب ابن حزم هذا من هذه الناحية، يعد أول تاريخ مقارنة للأديان، وسبق
ابن حزم في كتابه وتأريخه جميع من سبقه وعاصره، ولم تعرف أوروبا تاريخاً
مقارناً للأديان حتى أواسط القرن الثامن عشر .

ويعالج ابن حزم في كتابه، "الفصل في الملل والأهواء والنحل" مواضيع
أخرى، غير تأريخ الأديان، كالعلم والمعرفة والفلسفة والإمامة والأوهام
والخرافات . وقد بحث في فصل خاص من فصول كتابه نظرية المعرفة، ويرى
ابن حزم أن المعرفة تكون:

- أ- بشهادة الحواس - أي بالاختبار لما تقع عليه الحواس .
- ب- بأول العقل - أي بالضرورة وبالعقل من غير حاجة إلى استعمال
الحواس الخمس .

ج - ببرهان راجع من قرب أو من بعد إلى شهادة الحواس وأول
العقل (وهي المشكلة التي عالجها الفيلسوف كانط .) .

ويعتقد ابن حزم أن جميع أنواع المعرفة - حتى المعرفة بأول العقل والبدئية -
يجب أن تعتمد على الحواس التي تعتمد هي بدورها - من قرب أو من بعد - على
ما حولها من المحسوسات (64، 111) .

وتطرق ابن حزم في كتابه إلى الأوهام والخرافات فكذبها وحاربها وفندها،
ومن بين ما قاله بصددها: "زعم قوم أن الفلك والنجوم تعقل وأنها ترى وتسمع -
وهذه دعوى بلا برهان . . . وليس للنجوم تأثيراً في أعمالنا، ولا لها عقل تدبرنا
به . . . والنجوم لا تدل على الحوادث المقبلة . . ." (الفصل في الملل ج5، 36،
38) . كما تطرق في الجزء الخامس من كتابه إلى مواضيع أخرى كموضوع
الإمامة، فقال بوجوب انقياد الأمة للإمام العادل، وذكر من صفات الإمام، أن

يعد ابن حزم أول من
عالج، بصورة دقيقة
وموضوعية، مسائل
سيكولوجية الجنس
وتحليل عاطفة الحب في
الأدبيات العربية -
الإسلامية.

يكون فاضلاً، عالماً، عادلاً، حسن السياسة، قوياً (الفصل ج4، 87-88)، وموضوع الطباع والعادات فأشار إلى أن العادات يمكن تغييرها وإن كان صعباً أما الطباع فتغييرها غير ممكن: "أن انتزاع العادة يشد إلا أنه ممكن غير ممتع بخلاف إزالة الطبيعة التي لا سبيل إليها" (الفصل ج5، 16) .

كما تحدث عن بعض المسائل النفسية الأخرى كالرؤيا والمنامات، وعن بعض الأمراض النفسية كالصرع (الفصل ج5، 13) .

وفي حديثه في الجزء الخامس من هذا الكتاب عن الجواهر والأعراض وماهية الجسم والنفس، يخصص عدة صفحات للحديث عن النفس، فيقدم آراء من سبقه من المفكرين والفلاسفة في النفس من اليونانيين القدماء والعرب، ويقول إن النفس هي شيء غير الجسد إلا أنها متلازمة معه، ويشير إلى أن "النفس والروح إسمان مترادفان لمسمى واحد ومعناها واحد" (الفصل ج5، 74)، ثم يقدم مجموعة من البراهين العقلية على وجود النفس .

وفي ختام حديثنا عن هذا الكتاب الهام نشير إلى قول أنخل بالنثيا المستعرب الإسباني الذي ترجم هذا الكتاب إلى الإسبانية: "إننا لا نجد بين أيدينا وثيقة هي أغنى ولا أجدر بالثقة من كتاب" الفصل "لابن حزم تمكنا من تتبع سير تيار الثقافة الذي لم يتوقف أبداً خلال العصور الوسطى فيما يتصل بتاريخ الآراء والمذاهب" (22، 228) .

أما كتاب "الأخلاق والسير في مداواة النفوس" فيعرض فيه ابن حزم مذكراته الشخصية وتأملاته وآرائه في الناس والحياة والصداقة والمحبة والعلاقات بين الناس وأخلاقهم وطبائعهم وعاداتهم المحمودة والمذمومة .

وقد خصص ابن حزم لموضوع الصداقة والأصدقاء وآداب الصداقة عدة فصول من كتابه: "فصل في الإخوان والصداقة والنصيحة"، "فصل في مداواة النفوس وإصلاح الأخلاق"، "فصل في أنواع المحبة"، عبر فيها عن مجموعة من النصائح والآراء والحكم التي استخلصها من خلال خبراته وتجاربه الشخصية، وأبدى ملاحظات دقيقة، قيمة وصائبة، تدل على بعد نظره وعمق ملاحظته وحسن معرفته للمجتمع الذي نشأ فيه، كقوله: "وأقصى غايات الصداقة التي لا

المهموم إذا تراجعت
في القلب ضائق بها
فإن لم يفض منها شيئاً
باللسان ولم يسترح إلى
الشكوى لم يلبث أن
يهلك غمماً ويموت
أسفاً (ابن حزم)

مزيد عليها من شاركك بنفسه وبما له لغير علة توجب ذلك وأترك على من سواك" (الأخلاق والسير ص43)، وقوله: "لا تكلف صديقك إلا مثل ما تبذل له من نفسك فإن طلبت أكثر فأنت ظالم" (الأخلاق والسير ص47)، وقوله في تعريف الصداقة والصديق: "وحدُّ الصداقة الذي يدور على طرفي محدود هو أن يكون المرء يسوءه ما يسوء الآخر ويسره ما يسره فما سفل عن هذا ليس صديقاً ومن حمل هذه الصفة فهو صديق" (الأخلاق والسير ص42) .

إن ابن حزم يقدم لنا في كتابه "الأخلاق والسير" صورة شاملة لحياة الفرد والمجتمع الأندلسي في القرن الحادي عشر الميلادي .

ويرى الباحث والمستشرق الإسباني بالنثيا أن كتاب ابن حزم هذا قد ترك أثره في كثير من الكتاب والمفكرين الأوروبيين، وأن ابن حزم نفسه قد تأثر بمن سبقه ضمن هذا الموضوع ويقول بصده: "إن الإنسان ليشعر، وهو يقرأ كلام ابن حزم في هذا المقام وكأنه يطالع كتب "الأخلاق" الذي كتبه ثيوفراست أو الذي كتبه لا بروبير، أو "مقالات في الأخلاق والسياسة" الذي كتبه بيكون . وأعظم قيمة لهذا الكتاب الأخلاقي هي أنه يقدم لنا صورة حقيقية حية لنفسية مسلمي الأندلس في القرن الحادي عشر وقواعد الأخلاق التي كانت مرعية في مجتمعهم" (22، 217-218) .

وفي خاتمة حديثنا عن أبي محمد علي ابن حزم الأندلسي، لابد من الإشارة إلى أن المتأمل في مؤلفاته وما تحويه من مادة غزيرة متنوعة، وما تضمه من نظرات وملاحظات صائبة، ليرى بوضوح، أن ذلك الإنتاج الحافل المتنوع لا يمكن أن يصدر إلا عن بيئة ذات حضارة عالية، بلغت من التقدم شأنًا كبيراً .

ونبه إلى ضرورة حمل المرأة لتجنبها السقوط والانحلال، وذلك لأن المرأة إذا بقيت بغير شغل تشوق إلى الرجال وتحن إلى النكاح (ابن حزم)

ابن باجة (سرقسطة ، 1082)

2- ابن باجة

هو أبو بكر محمد بن يحيى المعروف بابن الصايغ وبابن باجة (حوالي 1082-1138م)، أول الفلاسفة الكبار في المغرب العربي الإسلامي، ومؤسس المدرسة الأرسطوطاليسية الأندلسية . ولد ابن باجة في سرقسطة ثم غادرها إلى جنوب الأندلس، وأقام في ألمرية ثم في غرناطة، وشغل مناصب رفيعة في غرناطة وإشبيلية، حتى أنه أصبح وزيراً لحاكم فاس، كما يذكر بعض المؤرخين (61، 581)، ثم تفرغ للتدريس والتأليف، إلا أنه تعرض للملاحقة، بسبب آرائه الفلسفية .

وقد أدخل السجن بتهمة الهرطقة والإلحاد، وهلك فيه (وضع له أعداؤه السم في الطعام) .

كانت اهتمامات ابن باجة العلمية واسعة، شملت الطب والرياضيات والفلسفة وعلم الفلك والموسيقى، وابن باجة أول مفكر أندلسي استوعب الثقافة العربية - الإسلامية المشرقية وأول من نشر العلوم الفلسفية في الأندلس (61، 582) . وتمتاز فلسفته بناحيتين أساسيتين: "أولها أنه بنى الفلسفة العقلية على أسس الرياضيات والطبيعية، كما أراد الفيلسوف كانط أن يفعل في أواخر القرن الثامن عشر . وثانيهما، أنه أول فيلسوف إسلامي في القرون الوسطى فصل بين الدين وبين الفلسفة في البحث، فلم يتعرض للدين قط، بل انصرف إلى الناحية العقلية" (64، 112) . وربما كان هذا أحد الدوافع الذي دفع بأعدائه لاثهامه واغتياله بالسم .

كان ابن باجة ملماً بجمع علوم اليونان والمشرق العربي . فقد درس فلسفة المشائين، وشرح مؤلفات أرسطو، ووضع شرحاً لمنطق الفارابي، وشرح "كتاب الأدوية المفردة" لجالينوس . وأهم ما تركه من كتب ورسائل ومؤلفات: "رسالة في النفس"، و"رسالة في المنطق" و"رسالة في اتصال عقل الإنسان بالعقل الفعال" و"رسالة الوداع" و"رسالة في تدبير المتوحد"، غير أن كتبه فقد أكثرها .

في مجال الفلسفة والتفكير النفسي - الاجتماعي تأثر ابن باجة بالفارابي، ورفض النزعة الصوفية ومذهب الغزالي الصوفي الديني . وامتازت نزعته الفكرية بأنها نزعة عقلية تنتصر للعلم والفلسفة وتجعلهما الطريق الوحيدة إلى معرفة الطبيعة ومعرفة النفس (583، 61) .

عرض ابن باجة آراءه الفلسفية والنفسية - الاجتماعية في كتابه الهام "تدبير المتوحد" . وقد كان لهذا الكتاب أهمية كبيرة في تقدم الحركة الفلسفية في بلدان المغرب العربي . ويمكن أن نعهده "حصيلة فلسفية - اجتماعية للحركة الفلسفية عند العرب" (172، 264) . ويرى المستشرق السوفييتي سعديف أن ابن باجة "حاول في هذا الكتاب إثبات أن الفرد، أو بضعة أفراد قادرين على اكتساب السعادة الأرضية، بالاندماج بالعقل العملي الكامل، وذلك عن طريق تطوير الذات، عقلياً وأخلاقياً، وعن طريق التأمل والإشراق" (166، 342) .

أنه أول فيلسوف إسلامي في القرون الوسطى فصل بين الدين وبين الفلسفة في البحث، فلم يتعرض للدين قط، بل انصرف إلى الناحية العقلية" (ابن باجة)

وامتازت نزعته الفكرية بأنها نزعة عقلية تنتصر للعلم والفلسفة وتجعلهما الطريق الوحيدة إلى معرفة الطبيعة ومعرفة النفس (ابن باجة)

وبين لنا ابن باجة ما يعنيه بالكلمتين اللتين يتألف منهما عنوان كتابه "تدبير المتوحد"، فالكلام على التدبير يقصد منه عدة أعمال منسقة وفق تصميم بعينه، وتهدف نحو كمال منشود . إذ أن تدبير الأعمال، الذي يقتضي الروية والتفكير لا يكون إلا عند الإنسان وحده . وعلى تدبير المتوحد أن يكون صورة للتدبير السياسي في الحكومة الكاملة أو الحكومة الفاضلة . وأما المتوحد، فلا يقصد به فرداً واحداً، بل مجموعة من الأفراد الحكماء الذين توصلوا إلى الاتصال بالعقل الفعال، فهم نواة المدينة الفاضلة (69، 345) .

إن موقف ابن باجة في كتابه "تدبير المتوحد" قريب جداً من موقف الفارابي . فهو يطرح تطوير الذات العقلي والأخلاقي هدفاً لفلسفته، ويسعى إلى بلوغ المدينة الفاضلة التي تجمع بين أكبر عدد من الفلاسفة والحكماء . إلا أن الأمر الذي يتميز به ابن باجة هو أن مفهوم الدولة الفاضلة لم يكن عنده مفهوماً قُبلياً، ولا محاولة لقلب نظام الحكم، بل كان وسيلة لإصلاح العادات والأخلاق، تهدف قبل كل شيء إلى تحقيق الوجود الإنساني على أكمل صورة في كل فرد . والمتوحدون، في نظر ابن باجة، مواطنون في الدولة المثالية، وإن كانوا غرباء في المجتمع الحقيقي، إلا أن خبراتهم الروحية تدفعهم إلى مجاوزة شروط الواقع، وإلى سلوك منهج عقلي يهيئون به أسباب السعادة" (47، 436) . وكما أشرنا سابقاً، لا يقصد ابن باجة بمفهوم "المتوحد" فرداً واحداً أو بضعة أفراد، بل يقصد عدداً كبيراً من الأفراد الذين يقومون بأفعال الإنسان الهادف إلى الكمال والسعادة المنشودة . إن صورة حياة "المتوحد" هي صورة حياة الدولة النموذجية المثالية، أو المدينة الفاضلة، التي تقوم العلاقات بين أفرادها على الحب، وعلى المثل الأخلاقية الرفيعة، وحيث تنعدم النزاعات والخلافات والآثام والأمراض . إلى هذه الذرى الأخلاقية والقيم الإنسانية الرفيعة يوجه ابن باجة إنسانه "المتوحد" - "الإنسان الإلهي" - محلاً، خلال ذلك الأعمال المؤدية إلى السعادة . ويرى ابن باجة، أن هذه الأعمال والتصرفات تنطلق من إرادة الإنسان الحرة وتفكيره .

وهنا يميز ابن باجة بين الأعمال المختلفة التي تصدر عن الإنسان . فمنها الأعمال الغريزية التي يشترك فيها الإنسان والحيوان، ومنها الإنسانية التي يختص

أما الغايات عند
الإنسان فهي ثلاثة:
غاية جسدية، أن اقتصر
عليها الإنسان لم يرتق
فوق عالم الحيوان،
وغاية روحانية جزئية،
حصل معها الإنسان على
الفضائل الخلقية
والعقلية، وغاية
روحانية كلية ترقى
بالإنسان إلى الكمال
الإنساني المطلق (ابن
باجة)

بها الإنسان دون الحيوان . والأعمال الإنسانية تختلف باختلاف موضوعها وغايتها، أما الغايات عند الإنسان فهي ثلاث: غاية جسدية، أن اقتصر عليها الإنسان لم يرتق فوق عالم الحيوان، وغاية روحانية جزئية، حصل معها الإنسان على الفضائل الخلقية والعقلية، وغاية روحانية كلية ترقى بالإنسان إلى الكمال الإنساني المطلق . وهكذا يكون الإنسان بالأعمال الجسدية إنساناً، وبالأعمال الروحانية إنساناً أكمل، وبالأعمال العقلية الكلية كائناً متفوقاً وإلهياً (انظر 61، 585-586).

إن هدف فلسفة ابن باجة هو السياسة والأخلاق العقلية، وهنا يقترب ابن باجة من الفارابي أشد الاقتراب . والتدبير عنده هو توجيه أعمال الفرد الإنساني وتوجيه أعمال المجتمع . وابن باجة يجعل "تدبير المتوحد" على مثال الحكومة الكاملة، الكفيلة بأن يبلغ الفرد فيها أعلى درجة ممكنة من الكمال، وحيث يتحلى أفراد هذه الدولة بالقناعة والعقل والتفكير، وتقوم العلاقات فيما بينهم على المحبة. أما نظرة ابن باجة إلى النفس فتختلف عن سبقه من الفلاسفة . فهو لا ينظر إليها ولا يبحثها إلا في الإنسان، لأن هدف الإنسان هو الاتصال بالعقل الفعال . أما سبيل الاتصال فهو طريق المعرفة . والنفس، في نظر ابن باجة، هي التي تجعل الإنسان واحداً بالعدد، وإن تغيرت أعراضه وانتقلت أحواله من جنين إلى طفل إلى شاب إلى كهل إلى شيخ . . . فهي المحرك الأول (61، 587) .

ولابن باجة رأي متميز في الحياة الاجتماعية . فهو من ناحية يرى أن الحياة الاجتماعية تحول بين الفرد وبين التأمل والإشراق (الطريق الواجب اجتيازها للاتصال بالعقل الفعال)، وأنه من الضروري الانسحاب من الحياة الاجتماعية لكي يصل الفرد إلى هذه المرتبة . إلا أن الانسحاب من المجتمع يقصره ابن باجة على العلماء والحكماء وحدهم . ومن ناحية أخرى، يرى ابن باجة أن الحياة الاجتماعية ضرورية للفرد، لأن الإنسان اجتماعي بالطبع . ولهذا، فهو يدعو العلماء والحكماء إلى الاجتماع مع بعضهم بعضاً، وتشكيل جماعات منفصلة عن المجتمع الأصلي . "وبذلك يشع النور مع بعضهم على بعضهم الآخر، ويمكنهم أن ينقوا ضرر المجتمع، في نفس الوقت الذي يتلافوا فيه أضرار انسحابهم من الحياة الاجتماعية" (ابن باجة) (84،85) .

يكون الإنسان بالأعمال
الجسدية إنساناً،
وبالأعمال الروحانية
إنساناً أكمل، وبالأعمال
العقلية الكلية كائناً
متفوقاً وإلهياً (ابن باجة)

يدعو العلماء والحكماء
إلى الاجتماع مع
بعضهم بعضاً، وتشكيل
جماعات منفصلة عن
المجتمع الأصلي .
"وبذلك يشع النور مع
بعضهم على بعضهم
الآخر، ويمكنهم أن
ينقوا ضرر المجتمع،
في نفس الوقت الذي
يتلافوا فيه أضرار
انسحابهم من الحياة
الاجتماعية" (ابن باجة)

وقد تطورت أفكار ابن باجة التي أوردتها في "تدبير المتوحد" على يد مفكر أندلسي بارز آخر هو ابن طفيل، الذي اعترف له بعلمه وذكائه وفضله فقال فيه: "لم يكن في حكماء الأندلس أثقب ذهنًا، ولا أصح نظرًا، ولا أصدق رؤية من أبي بكر الصائغ" (9،12).

3- ابن طفيل

فيلسوف وطبيب ورياضي أندلسي عربي كبير، واسمه أبو بكر محمد بن عبد الملك بن محمد بن محمد بن طفيل القيسي (1106-1185 م). ولد ابن طفيل في مدينة وادي آش الصغيرة والقريبة من غرناطة، ونبغ في الطب والرياضيات والفلسفة والشعر. كان الطبيب الشخصي لأبي يعقوب يوسف الخليفة الثاني من أسرة الموحدين، المحب للفلسفة والشعر والموسيقى، ونال حظوة كبيرة عنده وأصبح وزيراً له، وجمع له في بلاطه مشاهير العلماء، كما قدم له ابن رشد. توفي ابن طفيل في المغرب. درس ابن طفيل فلسفة اليونان وفلسفة من سبقه من المفكرين والعلماء العرب والمسلمين، وطور ابن طفيل في فلسفته الاتجاه الإنساني للفلسفة الذي رسمه ابن باجة في مؤلفاته وأفكاره، وانطلق ابن طفيل في مذهبه الفلسفي من فلسفة ابن سينا.

يذكر المؤرخون له تصانيف في الطبيعيات والإلهيات وغيرها من المؤلفات الفلسفية، وله رسالة في النفس. ومن بين مؤلفات ابن طفيل العديدة لم يصلنا إلا قصته الفلسفية الشهيرة "حي بن يقظان"، واسمها الكامل: "رسالة حي بن يقظان في أسرار الحكمة المشرقية استخلصها من جواهر ألفاظ الرئيس أبي علي بن سينا الإمام الفيلسوف الكامل العارف أبو بكر بن طفيل". ونقد في هذه القصة، أو في مدخلها على الأصح، فلسفة ابن باجة وأنتى على نبوغه وذكائه، كما نقد فلسفة الفارابي وابن سينا والغزالي، ومن ثم بدأ بعرض فلسفته من خلال قصة "حي بن يقظان".

وخلاصة هذه القصة أن (حي بن يقظان) ولد في جزيرة من جزائر الهند تحت خط الاستواء، "حيث يتولد الإنسان من غير أم ولا أب" (9،18)، وقيل أيضاً أنه ولد من أخت ملك وأب قريب لها يدعى يقظان في جزيرة مجاورة،

ابن طفيل (غرناطة، 1106)

ومن بين مؤلفاته ابن
طفيل العديدة لم يصلنا
إلا قصته الفلسفية
الشهيرة "حي بن
يقظان"، واسمها
الكامل: "رسالة حي بن
يقظان في أسرار
الحكمة المشرقية
استخلصها من جواهر
الفاظ الرئيس أبي علي
بن سينا الإمام
الفيلسوف الكامل
العارف أبو بكر بن
طفيل"

فخافت من أخيها على ولدها وقذفته في اليم، وجرفه المد إلى الجزيرة الثانية حيث التقطته طيبة ونما في حضنها، واعتدى بلبنها، وتدرج في المشي، ومازال معها يحاكي أصوات الطباء في الاستدعاء والاستئلاف، ويقلد أصوات الطير وسائر أنواع الحيوان، حتى كبر وترعرع، واستطاع بالملاحظة والحدس أن يتدرج بنفسه في مدارج المعرفة من المحسوس إلى المعقول، ومن الجزئي إلى الكلي، ومن البسيط إلى المركب، ومن المعلول إلى العلة، وهكذا عرف الحقائق كلها، وعرف عللها، وعرف علة العلل، أي العلة الأولى، وهي الله .

ولما بلغ (حي) هذه الدرجة تعرف إلى (آسال)، وهو رجل نشأ في جزيرة مجاورة قريبة من جزيرة (حي) . ثم جاء إلى تلك الجزيرة طلباً للعزلة، فوقع بصره على (حي)، وظن أنه من المنقطعين عن الدنيا، فلما علم حقيقة أمره أخذ يعلمه الكلام . فاطلع كل منهما على آراء صاحبه ومعتقداته، وقابلاً بينها، فعلماً أن المعتقدات الدينية ليست سوى صوراً محسوسة للحقائق الفلسفية . فالفيلسوف يدرك الحقائق الإلهية بعقله وإلهامه الطبيعي، أما العامي فهو في حاجة إلى من يرقى به إلى هذه المبادئ العالية بطريق الحس والخيال . فرثى حي بن يقظان لحال العامة، وأراد السفر إلى جزيرة (آسال) ليهوي أهلها وكان يحكمها ملك اسمه (سلامان). رضي (آسال) بالذهاب معه رغم شكه بنجاحه . فلما انتقلا إلى تلك الجزيرة، أخذ (حي) يعلم الناس ويرشدهم بالعقل، فأعيتة في أمرهم الحيلة، فأقلع عن ذلك، وترك العامة في أمان الاعتقاد . وقفل راجعاً مع رفيقه إلى جزيرتهما الأولى، وهناك انقطعا للرياضة والتأمل حتى أدركهما الموت .

لقد عرض ابن طفيل منظومته الفلسفية الكاملة، التي شملت جميع جوانب الوجود الإنساني عن طريق قصته، بسياقها العام المتطور وأحداثها وشخصياتها، والعلاقات التي قامت بين هذه الشخصيات . ويقول الباحث سعديف بهذا الصدد: "إن شكل القصة التلمحي الرمزي قد سمح لابن طفيل لا بعرض فلسفته الأرسطوطاليسية فحسب، بل وسمح له أيضاً بطرح ورفض أو تأييد عدد من الموضوعات والفرضيات الجريئة حول نشوء الأجسام الحية العضوية من مادة غير عضوية، وحول ارتقاء الإنسان وتطور قدراته المعرفية، وإمكان بلوغه

قطع حي بن يقظان
جميع الأدوار
والمراحل التي يمر بها
العقل البشري عامة
للوصول إلى أسامي
درجات المعرفة . فإن
الغاية الفلسفية عند
(ديفو) لم تأت إلا
عرضاً، بينما هي عند
ابن طفيل أساس بحثه
كله"

الحقيقة من غير حاجة إلى الهام أو وحي ديني" (166، 37) .

نظر كثير من المستشرقين والباحثين الأوروبيين إلى هذه القصة على أنها قصة خيالية تشبه قصة (روبنسون كروزو) للروائي الإنكليزي (دانييل ديفو) . ففي تقديمه لهذه القصة، يقول الباحث الروسي (سوكولوف): "إن قصة حي بن يقظان هي عبارة عن قصة سيكولوجية، والأهم من ذلك أنها قصة خيالية (أشبه بقصة روبنسون كروزو) وعقلانية للغاية" (172، 265) ثمة مأخذان أساسيان على هذا التقويم لقصة ابن طفيل . أولهما أن قصد ابن طفيل من "حي بن يقظان" لم يكن القصة "الخيالية" بحد ذاتها، والقصة ذاتها كانت وسيلة رمزية للنقد الاجتماعي غير المباشر، لجأ إليها المؤلف من أجل عرض المشاكل الاجتماعية والقضايا الهامة التي كانت تقلق عصره" . وثانيهما، أن "حي بن يقظان" هي، قبل أي شيء آخر، قصة فلسفية، وهي القصة الفلسفية الأولى التي عرضت موضوع الإنسان المتوحد، وعرضت منظومة فلسفية كاملة . وكل حادث من حوادث القصة، مهما كان عرضياً وخارجياً أو صغيراً، يجب أن يؤخذ على الصعيد الروحي والفلسفي والنفسي، وضمن السياق الفكري العام للقصة . وقد تطلب الأمر انقضاء فترة أربعة إلى ستة قرون حتى تظهر في أوروبا قصص فلسفية روائية كبرى مشابهة مثل "الإيتوبيا" لتوماس مور، و"روبنسون كروزو" لدانييل ديفو (75، 39) .

في حديثهما عن الفرق بين شخصية (حي بن يقظان) وبين شخصية (روبنسون كروزو) يقول الباحثان جميل صليبا وكامل عياد: "إن روبنسون لم يولد وحيداً في الجزيرة، بل خرج من بلاده وأهله، كشاب غر في سفينة وحده، فحطمت الزوبعة سفينته . . . وقد استطاع أن يعيش بفضل ما كان عنده من المعلومات، خلافاً لحي بن يقظان الذي ولد من غير أب ولا أم ولم يستند من عمل البشر قبله شيئاً" (50، 41) . ويقول الباحثان المذكوران في مجال الفروق النفسية بين الشخصيتين: "هناك فرق كبير أيضاً بين تطور حياة كل من البطلين من الناحية النفسية" . فبينما اقتصر تطور روبنسون العقلي على بعض الملاحظات الجزئية في نظام الكون، قطع حي بن يقظان جميع الأدوار والمراحل التي يمر

يرى ابن طفيل أن
بإمكان الإنسان ذي
القطرة السليمة أن
يصل بقواه الذاتية إلى
معرفة قوانين العلم،
ونظم العمل، ومبادئ
الأخلاق، وحقيقة الإله

بها العقل البشري عامة للوصول إلى أسمى درجات المعرفة . فإن الغاية الفلسفية عند (ديفو) لم تأت إلا عرضاً، بينما هي عند ابن طفيل أساس بحثه كله" (50، 41) . ويقول المستشرق الروسي المعروف فليشتنسكي، مبيناً أسبقية ابن طفيل من ناحية، والفرق بين قصته والقصص الخيالية الأوروبية اللاحقة: "كان باستطاعة مؤلف "روبنسون كروزو" أن يقتبس موضوع قصته، أو بعض عناصرها على أقل تقدير، من قصة ابن طفيل الحية الممتعة، التي يدرس فيها بطله الوسط المحيط به، ويتعلم العيش فيه، بل ويضع أسس مدنية محدودة (الحصول على النار، تحضير الثياب وأدوات العمل الخ) . بيد أن هذا كله ليس إلا تفاصيل جزئية تهمة، كونه متبحراً في الطبيعيات والطب، إن الموضوع الرئيس لقصة ابن طفيل هو النمو الروحي لحي بن يقظان" (132، 8) .

لقد كانت قصة ابن طفيل معروفة على نطاق واسع في القرون الوسطى، لا في العالم الإسلامي وحده، بل وفي العالم المسيحي أيضاً . وقد ترجمت قصة "حي بن يقظان" إلى العبرية أولاً، ثم إلى اللاتينية في القرن السادس عشر، وطُبعت في أوكسفورد عام 1671، ثم ترجمت إلى عديد من اللغات الأوروبية الحية . وكان أثرها عظيماً في أوروبا، فقد تأثر بها (موسى بن ميمون) أكبر فلاسفة اليهود الإسبان، والقديس توما، كما تأثر بها الكاتب (بالتازار غراتسيان) في قصته "أندريو" (1650م)، وتأثر بها سبينوزا، ونالت إعجاب الفيلسوف ليبنتز (أنظر 64، 113) .

ويمكن القول دون مبالغة، أن قصة "حي بن يقظان" كانت مرآة عاكسة للثقافة العربية- الإسلامية الوسيطة والحياة الروحية للمجتمع الإسلامي في ذلك العصر الذي عاش فيه ابن طفيل . وفي هذه القصة- كما يقول فيلشتنسكي- "انعكست المبادئ الرئيسة للفلاسفة الأرسطوطاليسيين والأفلاطونيين الجدد، كما انعكست عناصر من أفكار الغزالي الصوفية الزهدية والفلسفة الدينية، وأفكار ابن باجة حول طرق وصول الحكيم المتوحد إلى الكمال عن طريق التأمل والإشراق- لقد استوعب ابن طفيل هذا كله، وسبكه في صيغة أدبية روائية شيقة، وقدمه للقارئ على شكل قصة شاعرية ممتعة" (132، 19) .

ومن خلال قصة "حي بن يقظان" الأثر الفكري الوحيد الذي وصلنا لابن طفيل، سنحاول استخلاص آراء ابن طفيل التربوية والنفسية والاجتماعية .

ويرى ابن طفيل أن
الأمر المادية تدرك
بالحواس، وأن الحواس
الخمسة لا تدرك إلا
الأجسام . ثم أن هناك
حاسة باطنية يسميها
ابن طفيل "الذات" لا
تدرك الأجسام بل
تدرك الأمور المجردة

بها العقل البشري عامة للوصول إلى أسمى درجات المعرفة . فإن الغاية الفلسفية عند (ديفو) لم تأت إلا عرضاً، بينما هي عند ابن طفيل أساس بحثه كله" (50، 41) . ويقول المستشرق الروسي المعروف فليشتنسكي، مبيناً أسبقية ابن طفيل من ناحية، والفرق بين قصته والقصص الخيالية الأوروبية اللاحقة: "كان باستطاعة مؤلف "روبنسون كروزو" أن يقتبس موضوع قصته، أو بعض عناصرها على أقل تقدير، من قصة ابن طفيل الحية الممتعة، التي يدرس فيها بطله الوسط المحيط به، ويتعلم العيش فيه، بل ويضع أسس مدنية محدودة (الحصول على النار، تحضير الثياب وأدوات العمل الخ) . بيد أن هذا كله ليس إلا تفاصيل جزئية تهمه، كونه متبحراً في الطبيعيات والطب، إن الموضوع الرئيس لقصة ابن طفيل هو النمو الروحي لحي بن يقظان" (132، 8) .

لقد كانت قصة ابن طفيل معروفة على نطاق واسع في القرون الوسطى، لا في العالم الإسلامي وحده، بل وفي العالم المسيحي أيضاً . وقد ترجمت قصة "حي بن يقظان" إلى العبرية أولاً، ثم إلى اللاتينية في القرن السادس عشر، وطُبعت في أوكسفورد عام 1671، ثم ترجمت إلى عديد من اللغات الأوروبية الحية . وكان أثرها عظيماً في أوروبا، فقد تأثر بها (موسى بن ميمون) أكبر فلاسفة اليهود الإسبان، والقدّيس توما، كما تأثر بها الكاتب (بالتازار غراتسيان) في قصته "أندريو" (1650م)، وتأثر بها سبينوزا، ونالت إعجاب الفيلسوف ليبنتز (أنظر 64، 113) .

ويمكن القول دون مبالغة، أن قصة "حي بن يقظان" كانت مرآة عاكسة للثقافة العربية- الإسلامية الوسيطة والحياة الروحية للمجتمع الإسلامي في ذلك العصر الذي عاش فيه ابن طفيل . وفي هذه القصة- كما يقول فيلشتنسكي- "انعكست المبادئ الرئيسة للفلاسفة الأرسطوطاليسيين والأفلاطونيين الجدد، كما انعكست عناصر من أفكار الغزالي الصوفية الزهدية والفلسفة الدينية، وأفكار ابن باجة حول طرق وصول الحكيم المتوحد إلى الكمال عن طريق التأمل والإشراق- لقد استوعب ابن طفيل هذا كله، وسبكه في صيغة أدبية روائية شيقة، وقدمه للقارئ على شكل قصة شاعرية ممتعة" (132، 19) .

ومن خلال قصة "حي بن يقظان" الأثر الفكري الوحيد الذي وصلنا لابن طفيل، سنحاول استخلاص آراء ابن طفيل التربوية والنفسية والاجتماعية .

النفس، عند ابن طفيل،
خير الروح الذي هو
من أمر الله، والذي
يسكن القلب، وأن
الروح مبدأ الحياة، أما
النفس فهي الذات
المدركة العاقلة في
الإنسان

يرى ابن طفيل أن بإمكان الإنسان ذي الفطرة السليمة أن يصل بقواه الذاتية إلى معرفة قوانين العلم، ونظم العمل، ومبادئ الأخلاق، وحقيقة الإله (43، 16) .
ويقدم لنا ابن طفيل من خلال النمو العقلي والنفسي المتكامل لبطله (حي) نموذجاً للتربية الطبيعية الذاتية تتخذ صوراً مختلفة، بحسب مراحل عمره المتلاحقة فهي:

- تربية طبيعية خالصة في مرحلة الانطباع السلبي بالبيئة الطبيعية .
- وتربية طبيعية ذاتية في مرحلة استرداد الذات وتأمل حوادث الطبيعة ومحاولة فهمها .

- وهي تربية عقلية تتجلى في نمو حي العلمي والفلسفي .
- وتربية عملية سلوكية وتتجلى في بداية مرحلة التفكير العلمي التجريبي، القائم على استخدام الأدوات والجمع بين العلم والعمل .
- وتربية سلوكية أخلاقية تتجلى في تفريق حي بين الخير والشر وممارسة فعل الخير .

وهي تربية دينية- اجتماعية- ويتعرض لها حي باعتبارها سائدة في إحدى الجزر المجاورة لجزيرته .

ويرى الباحث تيسير شيخ الأرض أن تطور (حي) يمثل تطور الإنسانية في نواحي العلم والعمل والفلسفة والأخلاق (أنظر 43، 16-40) .

يصف ابن طفيل تربية الطفل (حي) وتعهده الطبية له وصفاً دقيقاً شاملاً يدل على درجة رفيعة من الدقة وقوة الملاحظة وسعة الاطلاع، فيشرح محاكاة الطفل لأصوات الحيوانات في الاستصراخ والاستتلاف والاستدعاء والاستدفاع . وفي هذا إشارة إلى نشأة اللغة الطبيعية، كما يقول الدكتور جميل صليبا والدكتور كامل عياد (50، 37) .

كما تجدر الإشارة إلى فكرة هامة وطريقة في هذا الإطار، عبر عنها ابن طفيل في قصته، وهي الفكرة المتعلقة بتعلم اللغة والكلام: حيث يعلم (آسال) حي بن يقظان الكلام واللغة وفق طريقة تعد علمية وسليمة، حتى من وجهة نظر عصرنا هذا . فهو يبدأ تعليمه الكلام واللغة بذكر أسماء الأشياء المحيطة المألوفة، حيث يشير في البداية إلى الأشياء نفسها ذاكراً أسماءها، ثم يكرر هذه الكلمات

يرى ابن طفيل أن المجتمع يتألف من فريقين غير متساويين من الناس: العامة وهي الكثرة المطلقة من الناس هي المجتمع، والخاصة وهي قلة من ذوي الفطرة السليمة الفائقة

طالباً منه أن ينطقها ويكررها، وأخذ (حي) ينطق هذه الكلمات مشيراً إلى المواد المعبرة عنها: "فشرع آسال في تعليمه الكلام أولاً بأن كان يشير له إلى أعيان الموجودات وينطق بأسمائها، ويكرر ذلك عليه ويحمله على النطق، فينطق بها مقترناً بالإشارة، حتى علمه الأسماء كلها، ودرّجه قليلاً قليلاً حتى تكلم في أقرب مدة" (9، 87) . وبالتدريج، انتقل حي من المحسوس إلى المجرد، وأتقن اللغة إتقاناً كاملاً خلال فترة زمنية قصيرة .

ومن الأفكار النفسية- الاجتماعية، تجدر الإشارة إلى أن ابن طفيل قد رسم في شخصية آسال- هذا بالإضافة إلى بطله الرئيسي، حي بن يقظان ، رمز العقل البشري- صورة الإنسان المنطوي: "فتعلق آسال بطلب العزلة ورجح القول فيها لما كان في طباعه من دوام الفكرة . . ."، ورسم ابن طفيل في شخصية سلامان صورة الإنسان المفتوح الاجتماعي: "وتعلق سلامان بملازمة الجماعة، ورجح القول فيها" (9، 84) .

وقد تجلّى في قصة "حي بن يقظان" فهم ابن طفيل العميق للنفس البشرية . ويرى ابن طفيل أن الأمور المادية تدرك بالحواس، وأن الحواس الخمس لا تدرك إلا الأجسام . ثم أن هناك حاسة باطنية يسميها ابن طفيل "الذات" لا تدرك الأجسام بل تدرك الأمور المجردة (9، 79-80) . ويرد ابن طفيل الحواس إلى الدماغ، والأعصاب تستمد الروح من بطون الدماغ، لأن الدماغ موضع تتوزع منه أعصاب وأقسام كثيرة . كما يرى ابن طفيل أن الإنسان يتألف من جسد ونفس، والنفس أشرف هذين الجزئين والنفس، عند ابن طفيل، غير الروح الذي هو من أمر الله، والذي يسكن القلب، وأن الروح مبدأ الحياة، أما النفس فهي الذات المدركة العاقلة في الإنسان (80، 94) .

ومن الأفكار الاجتماعية التي يمكن استخلاصها من قصة "حي بن يقظان"، أن الجماعة قد تعجز عن الوصول لإدراك الحق المجرد، وبيان تأثير المجتمع على الفرد، وخاصة في أنماط معيشتة . كما يطرح ابن طفيل في قصته فكرة أن من الصعب على الفرد تغيير طريقة حياة المجموع أو نظمهم الاجتماعية، إلا إذا كان هناك استعداد عندهم للقيام بمثل هذا التغيير . كما أثار ابن طفيل مواضيع

"معرض ابن طفيل -
عبر روايته الزامية في
سياقها وأحداثها
وشخصياتها وعلاقاتهم -
منهج في التفكير
وأطاريحه في الخلق،
والزمان والمكان،
والعالم، والقدم
والحدوث، والوجود،
والهناك، واللغة،
والمجتمع، والشرع
والعقابة، والثواب
والفطر الخ، متابعاً في
ذلك الفلسفة الإشراقية
التي هي خير الفلسفة
الأورسطية أو
الأفلاطونية الحديثة

اجتماعية هامة استفاد منها علماء الاجتماع فيما بعد، تتعلق بالأفراد الذين يعيشون في عزلة عن المجتمع .

ويرى ابن طفيل أن المجتمع يتألف من فريقين غير متساويين من الناس: العامة وهي الكثرة المطلقة من الناس في المجتمع، والخاصة وهي قلة من ذوي الفطرة السليمة الفائقة . وتنقسم العامة بدورها إلى فريقين غير متساويين وهما جمهور غالب وهم أيضاً كثرة، ونخبة أقرب إلى الفهم والذكاء من الآخرين وهم قلة" (85، 94) .

ومن الجوانب الاجتماعية الأخرى المثيرة للاهتمام في قصة "حي بن يقظان" لقاءات (حي) بالناس: بأسال أولاً، ومن ثم بسان الجزيرة المجاورة، وهي لقاءات وصفها لنا ابن طفيل في قصته بكامل تفاصيلها النفسية- الاجتماعية الدقيقة . وهنا يطرح ابن طفيل مسألة علاقة الفرد بالمجتمع، وذلك من خلال اتصال (حي) بأسال ثم ذهابهما إلى الجزيرة المجاورة المأهولة بالسكان .

ونورد في خاتمة حديثنا عن ابن طفيل ملاحظة هامة أبداها المستشرق فيلشنتسكي في مقدمته لترجمة "حي بن يقظان" إلى الروسية، حيث قال: "ومن الطريف حقاً، أن ابن طفيل يقدم لنا في قصته وصفاً لشعور بطله ذاته، هذا الشعور الظامئ أبداً إلى المعرفة، الشعور الذي لا يعرف الكلل، والذي يطرح باستمرار أسئلة جديدة وأهدافاً جديدة، وبالتالي يحرك أحداث القصة ومجرياتها . في هذا الوصف الشعاري الفريد من نوعه لعملية التفكير، وفي اندماج هذا الوصف بالخيال الفني والفكر الفلسفي- في هذا كله يكمن سحر هذا العمل الأدبي الفلسفي العميق وجاذبيته الخاصة التي أمنت له نجاحاً وخلوداً طويلاً في الشرق العربي وفي أوروبا على حد سواء" (132، 26-27) .

وخلاصة القول، فقد "عرض ابن طفيل- عبر روايته النامية في سياقها وأحداثها وشخصياتها وعلاقاتهم- منهجه في التفكير وأطاريحه في الخلق، والزمان والمكان، والعالم، والقسم والحدث، والوجود، والفلك، واللغة، والمجتمع، والشرع والعقاب، والثواب والفطر الخ، متابعاً في ذلك الفلسفة الإشرافية التي هي غير الفلسفة الأورسطية أو الأفلاطونية الحديثة، وإنما هي بنت الفكر الفلسفي العربي- الإسلامي الوسيط في علاقته بحركة مجتمعه ومدى استيعابه لحاجات هذه الحركة" (75، 39) .

ابن رشد (قرطبة، 1126)

4- ابن رشد فيلسوف العقل

فيلسوف عربي كبير، وفقه وقاض وطبيب ورياضي (1126-1198)، هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد . ولد في قرطبة من أسرة عربية عريقة . درس ابن رشد بإشراف والده كبير قضاة قرطبة، الدين والفقه والتشريع، والشعر والأدب، والطب والرياضيات والفلك والفلسفة والطبيعة . ونبع نبوغاً خاصاً في الطب والرياضيات، ثم مال إلى الفلسفة . وفي عام 1153 رحل ابن رشد إلى المغرب وأقام في مدينة مراكش، حيث قدمه معاصره الأكبر وصديقه ابن طفيل إلى الخليفة الموحي أبي يعقوب يوسف، المتطلع في العلم والفلسفة، فقربه الخليفة من قصره ومكتبته وبلاطه . ثم كلفه بمهمة جسيمة ورفيعة، وهي شرح مؤلفات أرسطو، وعينه في الوقت نفسه قاضياً لمدينة إشبيلية . وفي عام 1171 م عاد ابن رشد إلى قرطبة، وشغل منصب كبير القضاة بعد وفاة والده . وفي عام 1182 احتل منصب طبيب الخليفة بعد وفاة ابن طفيل . غير أن ضغط الشيوخ المتعصبين من أتباع المذهب المالكي وحسدهم، وتغير الموقف السياسي - كل هذا أدى إلى إدانة ابن رشد وحظر كتبه وجميع كتب الفلسفة ومؤلفاته عامة . وبعد انتهاء حملة الخليفة المظفرة على القسطلبيين، رفع الخليفة الحظر عن ابن رشد، ودعاه من جديد إلى بلاطه في فاس . لكن المنية قضت على حياة الفيلسوف ابن رشد وتوفي في فاس .

إن المؤلفات والأعمال والرسائل التي تركها ابن رشد تدل على مقدرته الفريدة على العمل والبحث والتأليف والكتابة، وتدل على عمق واتساع اهتماماته العلمية وتنوعها . وتضم هذه الأعمال مؤلفات ورسائل في الفلسفة والطب والنفس والاجتماع والقانون والفقه والفلك والطبيعة والأدب . وقد بلغ عدد كتبه ومؤلفاته، حسب قول رينان في كتابه "ابن رشد والرشدية"، ثمانية وسبعين مؤلفاً (أنظر 47، ص450) موزعة كما يلي:

21- كتاباً في الفلسفة والإلهيات .

14 - كتاباً ومقالة في المنطق .

لقد شرح ابن رشد
فلسفة أرسطو يوم لم
يكن أحد في أوروبا
يستطيع فهمها، حتى
عرفه من أجل ذلك
فيها باسم "الشارح"

أن ابن رشد لم يكن
شارحاً فقط "كثيراً ما
كانت شروحه على
أرسطو هي حقيقتها
حجة لإبراز آرائه
الشخصية أو لتفسير
الآراء القديمة تفسيراً
صحيحاً"

نشأ بين الأوروبيين
مذهب "الرشدية
averroisme"
لأخذ بالعقل عن البحث
وترك الاعتماد على
الروايات الدينية (ابن
رشد)

أزلية المادة، أي أن
المادة قديمة لا بداية
لها، وأن فيها قوة
كامنة، وهي التي
تدفعها في تطورها
الدائم المستمر. (ابن
رشد)

- 11- كتاباً ومقالة في الفلك والطبيعات .
 - 10- كتب في النفس، وهي:
 - 1- مقالة في العقل .
 - 2- شرح كتاب النفس لأرسطوطاليس .
 - 3- شرح مقالة العقل لاسكندر .
 - 4- جوامع الحس والمحسوس، والذكر والتذكر، والنوم واليقظة، والأحلام وتعبير الرؤيا .
 - 5- تلخيص كتاب النفس .
 - 6- المسائل على كتاب النفس .
 - 7- مقالة في علم النفس .
 - 8- مقالة ثانية في علم النفس .
 - 9- مسألة في علم النفس .
 - 10- كتاب هل يمكن للعقل أن يعقل الكتب المفارقة .
 - كتابان في الأخلاق والسياسة: وهما
 - 1- تلخيص كتاب الأخلاق لأرسطوطاليس .
 - 2- جوامع سياسة أفلاطون .
- وتحتل أهمية بالغة شروح ابن رشد لمؤلفات أرسطو، وأفلاطون (الدولة) والاسكندر الأفروديسي (حول العقل)، ونيقولاى الدمشقي (الفلسفة الأولى)، والفارابي وابن سينا وابن باجة .
- وترجع قيمة ابن رشد الحقيقية إلى تلك الثورة التي أحدثتها فلسفته في التفكير الإنساني . لقد شرح ابن رشد فلسفة أرسطو يوم لم يكن أحد في أوروبا يستطيع فهمها، حتى عرف من أجل ذلك فيها باسم "الشارح" ويعنون بذلك شارح كتب أرسطو . وقال عنه دانتي في "الكوميديا الإلهية": "ابن رشد، أي شارح عظيم هو!" (أنظر 64، 114) . غير أن ابن رشد لم يكن شارحاً فقط "فكثيراً ما كانت شروحه على أرسطو في حقيقتها حجة لإبراز آرائه الشخصية أو لتفسير الآراء القديمة تفسيراً صحيحاً" (64، 114) . وقد نقلت كتب ابن رشد إلى العبرية

واللاتينية ومن ثم إلى اللغات الأوروبية القومية . ونشأ بين الأوروبيين مذهب "الرشدية averroisme" للأخذ بالعقل عن البحث وترك الاعتماد على الروايات الدينية . أما أهم الأفكار التي أخذها الأوروبيون عن ابن رشد، ومن ثم تبناها كثير من فلاسفتهم ومفكرهم، والتي قاومتها الكنيسة وحاربتها طيلة قرنين فهي:

أ- أزلية المادة، أي أن المادة قديمة لا بداية لها، وأن فيها قوة كامنة، وهي التي تدفعها في تطورها الدائم المستمر .

ب- وحدة العقل وفناء النفوس البشرية الجزئية: فالأشخاص لا يخلدون وعقول الأفراد لا يمكن أن تحتفظ بشخصيتها بعد وفاة أصحابها، أما الذي يخلد فهو عقل الإنسانية جمعاء .

ج- نظرية الحقيقتين: وهي نظرية مؤداها، كما يرى ابن رشد، أن هنالك أموراً تصح في الدين ولا تصح في الفلسفة، وأن ثمة أشياء تصح في الفلسفة ولا تصح في الدين (64، 115) .

ابن رشد وعلم النفس:

كما ذكرنا آنفاً، لم يكن ابن رشد شارحاً فقط بل هو فيلسوف أصيل وعالم نفس كبير . لقد امتاز عقل ابن رشد بصدق الفهم وجودة الاستيعاب والأمانة في التعلم والتعليم، وكان على فهم دقيق للنفس الإنسانية، سواء بالأبحاث التي يمكن أن تعزى إلى علم النفس أو ما يمكن أن يعزى إلى علوم ما وراء الطبيعة أو الميتاسيكولوجيا (85، 89) . وكان عارفاً لكثير من صفات النفس البشرية، مدركاً لخفاياها ومكوناتها وكأنه محلل نفسي خبير .

وفي شروحه لمؤلفات أرسطو، فسر ابن رشد علاقات النفس بالجسد تفسيراً مادياً (191، 89)، وقال بحتمية النشاط النفسي عند الفرد، كما نوه أيضاً بارتباطه بالعوامل الموضوعية وإيرادة الإنسان (166، 162) . ولابن رشد رأي في الشخصية الإنسانية "يقارب كثيراً الرأي الذي أخذ به دافيد هيوم، ومؤداه أن يراقب المرء نفسه كثيراً ويتعمق في المراقبة فلا يحس وراء الانفعالات الحسية والخواطر المنتزعة منها شيئاً يدل على كيان مستقل يسمى النفس أو الذات، إلا العقل فهو جزء من العقل الإلهي" (85، 88) . إنها الفكرة ذاتها التي تحدثنا عنها

امتاز عقل ابن رشد
بصدق الفهم وجودة
الاستيعاب والأمانة في
التعلم والتعليم، وكان
على فهم دقيق للنفس
الإنسانية

فسر ابن رشد علاقات
النفس بالجسد تفسيراً
مادياً، وقال بحتمية
النشاط النفسي عند
الفرد، كما نوه أيضاً
بارتباطه بالعوامل
الموضوعية وإيرادة
الإنسان

أعلاه، والتي ذكرنا أن الأوروبيين أخذوها عن ابن رشد، وهيئ فكرة وحدة العقل وفناء النفوس البشرية الجزئية . ويرى ابن رشد أن النفس تُدرس في العلم الطبيعي من جهة ما هي صورة للجسم، وتدرس فيما بعد الطبيعة من جهة ما هي مفارقة للجسد . وقد درس ابن رشد النفس دراسة متعمقة وقال بوحدة النفس البشرية في كتابه "تلخيص كتاب النفس لأرسطو" حيث بين أن النفس جوهر مفارق أي مستقل عن البدن، وأن لها وظائف متعددة، فالنفس هي "جوهر روحي قائم بذاته، وأن وظائفها المختلفة لم تنشأ إلا بسبب اتصالها بالجسد" (67، 273) . وبحث ابن رشد مفصلاً موضوع صلة النفس بالبدن، وقال بتدرج الوظائف النفسية، وبين أن مختلف مظاهر النفس وقواها ترتبط فيما بينها أشد ارتباط، وأن هناك نوعاً من الاتصال والتدرج بين الوظائف النفسية الدنيا، وأن هذا التدرج على نحو غير ملموس، بحيث لا يمكن وضع خطوط فاصلة واضحة بينه (67، 273) .

• وقد وضع ابن رشد نظرية في أصناف الناس، وهي نظرية تقوم على التقسيم المنطقي للقياس من أجل الوصول إلى اليقين (القياس البرهاني، والقياس الجدلي، والقياس الخطابي) . ومفاد نظريته النفسية في أقسام الناس، أن الناس على ثلاثة أصناف:

- البرهانيون: وهم الفلاسفة وذوو العقول الذكية والأدلة الصحيحة .
- الجدليون: وهم المتكلمون، وهم يقربون من اليقين ولا يبلغونه .
- الخطابيون: وهم الجمهور الغالب من الناس، جمهور الجهال والفطر الناقصة . وإذا كانت العقول متفاوتة على هذا الشكل، فمن المستحيل عرض الحقيقة كاملة على كل الناس، لأن من الحقائق ما لا يدركها سوى الفلسفة البرهانيين (13، 147) .

أما آراؤه النفسية - الاجتماعية فقد عرضها ابن رشد على أفضل وجه في تعليقاته وشروحه على كتاب أفلاطون "الجمهورية"، كما عرضها في مؤلفاته وشروحه الأخرى . واقتبس ابن رشد من "جمهورية أفلاطون" مادة لبناء نظريته الخاصة . كما أخذ بعض الأفكار من كتاب أرسطو "أخلاق نيقوماخوس"، وتأثر أيضاً ببعض أفكار الفارابي، وبخاصة تلك التي عرضها في كتابه الشهير "آراء أهل المدينة الفاضلة" .

مفاد نظريته النفسية
في أقسام الناس، أن
الناس على ثلاثة
أصناف:

- البرهانيون: وهم
الفلاسفة وذوو العقول
الذكية والأدلة
الصحيحة .

- الجدليون: وهم
المتكلمون، وهم
يقربون من اليقين ولا
يبلغونه .

- الخطابيون: وهم
الجمهور الغالب من
الناس، جمهور الجهال
والفطر الناقصة

الرئيس عند ابن رشد،
هو حاكم مدني لا
يتمتع بأية خصائص
وظائف دينية مقدسة

إن الإنسان كما يرى ابن رشد، هو كائن اجتماعي بطبيعته، ولا يقصد ابن رشد من قوله هذا أن الإنسان لا يستطيع أن يؤمن بمفرده ما هو ضروري لوجوده المادي فحسب، كما هو الأمر عند الفارابي، بل ويقصد أيضاً، أنه بدون الحياة الاجتماعية تستحيل تنمية الناس الفضلاء، كما تستحيل التربية الجيدة وتنظيم حياة الناس على أساس القانون . هنا، بالطبع، من المفيد الإشارة إلى أن مفكر قرطبة الأكبر، مثله مثل من سبقه من المفكرين، "لا يفرق بين الدولة وبين المجتمع، اعتقاداً منه أن الدولة هي عبارة عن منظومة من العلاقات الاجتماعية" (166، 132) .

ويقول ابن رشد بضرورة تقسيم العمل والتخصص للذين يقودان إلى التفاهم وتقاسم الحرف والأعمال، وهو يرى أن من غير الممكن تحقيق تطور المجتمع بانسجام وتناسق إلا عندما يتخصص كل فرد من أفراد بنوع من العمل، يلائم ميوله وقدراته . ويقول بهذا الصدد ما معناه: "يبدو أنه لا يستطيع الفرد الواحد، بدون مساعدة الآخرين، اكتساب أي من هذه الصفات الفاضلة . ومن أجل اكتساب الفضيلة يحتاج الإنسان إلى الناس الآخرين، ولهذا فهو بطبيعته كائن مدني" (89، 112-113) . كما يقول حول الفكرة ذاتها مع تطويرها وتعزيزها بفكرة القدوة، بما معناه: "من الضروري أن تكون هناك مجموعة من الناس، الذين يتقنون بضعة أنواع من الكمال الإنساني، ويساعد أحدهم الآخر في بلوغ الكمال التام، وأقلهم كما لا يحذو حذو الكامل والأكثر كمالاً من جميع الجهات، كوسيلة لإعداده للكمال التام، أما الفرد الكامل فيجلب النفع للأقل كمالاً، مقدماً له أساساً لكماله" (89، 114) .

وعالج ابن رشد موضوع القيادة، فقد كان مطلعاً على "جمهورية أفلاطون" وعلى "مدينة" الفارابي، كما اطلع على آراء ابن سينا وغيره من حكماء العرب والإسلام، وقد أدخل ابن رشد تعديلات وتصحيحات على تصور أفلاطون للدولة المثالية، وعلى الصورة التي رسمها الفارابي لهذه الدولة في "آراء أهل المدينة الفاضلة" . وتتجلى هذه التعديلات والتصحيحات على أسطح وجه في آراء مفكر قرطبة بخصوص رئيس الدولة المثالية . فهذا الرئيس يجب أن ينتخب من بين المواطنين الأكثر موهبة وكفاءة، وبالاختلاف عن رئيس الدولة عند أفلاطون والفارابي وابن سينا، فالرئيس عند ابن رشد، هو

كان ابن رشد يحلم
بذلك "الحاكم الذي
يعتمد في حكمه
ورئاسته على العدل
والشرعية والقانون

يبد أن ابن رشد
خلفاً للفارابي وغيره
من المفكرين العرب
والمسلمين الذين بحثوا
موضوع القيادة
والإمامة، ينظر إلى
رئيس المدينة الفاضلة
بصفته قائداً وفيلسوفاً
فحسب وليس بصفته
زعيماً دينياً

حاكم مدني لا يتمتع بأية خصائص ووظائف دينية مقدسة . وانطلاقاً من الظروف المحيطة به ومن أحوال عصره ونظام الدولة فيه، كان ابن رشد يحلم بذلك "الحاكم الذي يعتمد في حكمه ورئاسته على العدل والشرعية والقانون" (172، 286-287) .

ويتوقف ابن رشد بعد ذلك طويلاً عند مسألة الصفات الواجب توفرها في رئيس الدولة المثالية، "ذلك لأن عليه بالذات، يتوقف إلى حد كبير، إمكان اكتساب المواطنين للفضائل (166، 137) . فعلى هذا الرئيس أو القائد أن يتمتع بذاكرة جيدة، ويدافع عن الحقيقة، وألا يكون أنانياً محباً لذاته، وأن يكون سخيّاً، كريماً، شجاعاً، حازماً بليغاً، ثاقب الذهن، قادراً على الأخذ بالقياس المنطقي بسرعة . وبالإضافة إلى هذه الخاصيات "الطبيعية"، على القائد أن يتمتع بخاصية أخرى "مكتسبة"، وهي "ألا يملك شيئاً يميزه عن بقية المواطنين أبناء بلده" (166، 138) . إن هذه الصفات والخاصيات تذكرنا إلى حد كبير بتلك التي ذكرها الفارابي في "مدينته" . بيد أن ابن رشد خلافاً للفارابي ولغيره من المفكرين العرب والمسلمين الذين بحثوا موضوع القيادة والإمامة، ينظر إلى رئيس المدينة الفاضلة بصفته قائداً وفيلسوفاً فحسب وليس بصفته زعيماً دينياً .

لقد كان ابن رشد أيضاً مفكراً سياسياً كبيراً، وقد أبدى أفكاراً اجتماعية-سياسية رائعة في شرحه لـ "جمهورية" أفلاطون . وأنواع السياسات، كما يرى ابن رشد، هي أربعة: "السياسة الجماعية، وسياسة الخسة، وسياسة جودة التسلط، وسياسة الودعانية، وهي الكرامية" (89، 95) . وهو يحكم على كل سياسة بناء على الهدف منها والغاية المتوخاة من ورائها . والهدف من السياسة عامة هو تنظيم شؤون المجموع لا الفرد . أما السياسة الجماعية "فهي التي تكون الرياسة فيها بالاتفاق والانتخاب . . . إذ كان ليس في هذه المدينة لأحد على أحد فضل"، وأما سياسة الخسة "فهي التي يتسلط فيها المتسلطون على المدنيين بأداء الأتاوة والتغريم . . . على جهة أن تحصل الثروة للرئيس الأول"، وسياسة جودة التسلط هي "التسلط الذي يكون عن طريق الأدب والافتداء بما توجهه السنة" أي التي تكون القوة فيها للقانون، وأما سياسة

أنواع السياسات، كما يرى ابن رشد، هي أربعة: "السياسة الجماعية، وسياسة الخسة، وسياسة جودة التسلط، وسياسة الودعانية، وهي الكرامية"

يرى ابن رشد أن "العدالة تشكل أساس السلطة، أما الطغيان والاضطهاد فهما آفة الحكم . وذلك لأن العدالة هي ثمرة المعرفة الحققة، فهي حين أن الاضطهاد هو ثمرة الجهل والظلمة

الوحدانية "فهى الرياسة التى يجب الملك أن يتوحد فيها بالكرامة الرىاسية، ولا ينقصه منها شيء بأن يشاركه فيها غيره" (89، 95-96) . وأما الغايات المتوخاة من وراء هذه السياسات الأربعة فهى: "غاية السياسة الجماعية: الحرية، وغاية خسة، الرياسة: الثروة، وغاية جودة التسلط: الفضيلة والتمسك بالسنة، وغاية الوحدانية: الكرامة، أى كرامة الحاكم الفرد" (89، 96) . ويشير ابن رشد إلى أن هذه النظم السياسية ليست منفصلة عن بعضها تمام الانفصال، بل هى مركبة فى أغلب الأحوال . أما مفهوم العدل فيختلف من سياسة إلى أخرى باختلاف الهدف من هذه السياسة .

- وانطلاقاً من عصره الذى تميز باستبداد الكهنة ورجال الدين، واستبداد قادة الجند، تحدث عن أضرار طغيان هذين العنصرين وحذر الحكام منهما فقال: "إن طغيان الكهنة هو أسوأ طغيان" وأن للجيش اختصاصات محددة يجب أن لا ينحرف عنها أو يتعداها: "ليس على الجيش من واجب غير السهر على حراسة الأمة"، ورأى أن "إقطاعات الجيش هى آفة الدول"، ثم لخص هذه الحالة من الخل بكلمته القاسية المشهورة: "وماذا يحدث لو أكلت كلاب الراعى غنمه؟" (89، 98)
- ودعا ابن رشد الحكام إلى الانطلاق فى حكمهم من مصالح الشعب كله لا من مصالحهم الشخصية . ويرى ابن رشد أن "العدالة تشكل أساس السلطة، أما الطغيان والاضطهاد فهما آفة الحكام . وذلك لأن العدالة هى ثمرة المعرفة الحققة، فى حين أن الاضطهاد هو ثمرة الجهل والظلمة" (61، 684) . أما النظام المفضل، كما يرى ابن رشد، فهو النظام الجمهورى، تمشياً مع أفلاطون، وأما أفضل النماذج من أنظمة الحكم التى عرفها فهو نظام الشورى الذى أقامه العرب المسلمون فى شبه الجزيرة العربية قبل سيطرة قوانين الإقطاع الأموية، فهو الأقرب إلى جمهورية أفلاطون: "تعد جمهورية العرب القديمة نسخة تامة المطابقة لجمهورية أفلاطون" (89، 98) .

ومما يستحق الاهتمام الكبير فى آراء ابن رشد التربوية تلك التعديلات التى أدخلها ابن رشد على آراء أفلاطون والفارابى وابن سينا فى تربية المواطنين وتنمية الفضائل فى الدولة المثالية . ويحتل الإقناع، عند ابن رشد المركز الأول،

أما أفضل النماذج من أنظمة الحكم التى عرفها فهو نظام الشورى الذى أقامه العرب المسلمون فى شبه الجزيرة العربية قبل سيطرة قوانين الإقطاع الأموية.

آراء ابن رشد فى المرأة. وهى آراء على درجة كبيرة من التحرر والمعاصرة . فقد أدان ابن رشد بشدة حرمان المرأة من حقوقها فى المجتمع الذى عاش فيه، ودعا إلى تحرير المرأة من جميع أشكال الاضطهاد والتمييز

فهو يرى أن طريقة الإقناع تضم نوعين من التوجه إلى الناس: التوجه إلى "الجمهور الواسع" عن طريق العبارات والأقوال الشعرية والخطابية، حيث أن الجمهور الواسع يتألف من الخطابين، والتوجه إلى "النخبة" (أي إلى البرهانيين، حسب نظرية ابن رشد) عن طريق البراهين والحجج والإثبات والإقناع . وكان يرى ابن رشد إمكان استخدام طريقة العنف والقوة، فهذه الطريقة، حسب رأيه، ضرورية لمحاربة أعداء الدولة الخارجيين . ومن آراء ابن رشد الهامة في هذا المجال، أنه يعد الدين "أداة سياسية ضرورية" ولابد منها في الدولة (5، 98) .

يقسم ابن رشد، مثله في ذلك مثل أفلاطون، المواطنين وفئات المجتمع إلى ثلاث فئات: الفئة الأولى: منتجو الخيرات المادية . ويدخل ابن رشد على هذه الفئة تعديلات، بحيث تطابق مجتمعه المعاصر وتطور حياة المدن . فيضيف التجار إلى هذه الفئة . والفئة الثانية هي المحاربون الذين يحمون المجتمع والدولة من الأعداء الخارجيين ويحافظون على النظام داخل البلاد . وهنا يحذر من جديد من طغيان قادة العسكريين . أما الفئة الثالثة فهي فئة الحكماء والفلاسفة الذين يقومون بتعليم المواطنين وتربيتهم، ويرسمون القوانين ويديرون أمور الدولة كلها . بيد أنه يختلف عن أفلاطون الذي اقترح في "جمهوريته" البدء بتربية سكان المدينة الفاضلة بالموسيقى، ويقترح ابن رشد أن يبدأ تعليمهم بالمنطق . ولا يقبل ابن رشد باللجوء إلى الحكايات والخرافات في تربيتهم، ويرى أن التربية يجب أن تقوم على الإقناع .

وتجدر الإشارة على نحو خاص إلى آراء ابن رشد في المرأة، وهي آراء على درجة كبيرة من التحرر والمعاصرة . فقد أدان ابن رشد بشدة حرمان المرأة من حقوقها في المجتمع الذي عاش فيه، ودعا إلى تحرير المرأة من جميع أشكال الاضطهاد والتمييز . ورأى ابن رشد أن وضع المرأة العبودي هو سبب "البؤس" الذي يلتهم مدنها" بسبب كثرة النساء العاجزات عن الإسهام في الحضارة، بما يمكن أن يكون لديهن من قدرات وإمكانات" (89، 104) . لقد كان ابن رشد من أول الداعين، في الحضارة العربية- الإسلامية إلى تحرير المرأة الكامل، وإلى أن تشارك مشاركة نشطة في الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وقال بهذا

رأى ابن رشد أن
وضع المرأة العبودي
هو سبب "البؤس" الذي
يلتهم مدنها" بسبب
كثرة النساء العاجزات
عن الإسهام في
الحضارة، بما يمكن أن
يكون لديهن من
قدرات وإمكانات"

كان ابن رشد من أول
الداعين، في الحضارة
العربية- الإسلامية إلى
تحرير المرأة الكامل،
وإلى أن تشارك
مشاركة نشطة في
الحياة الاجتماعية
والسياسية والاقتصادية

أن ابن رشد من
أقوى مفكري العرب
والإسلام، وأعمقهم
نظراً، وأبعدهم أفقاً،
وأشدهم انتصاراً للعقل
والحكمة، حتى أنه
كان بحق، "فيلسوف
العقل" عند العرب

لقد تفوق ابن رشد
على من سبقه من
مفكري الإسلام الذين
عبدوا له الطريق
بمؤلفاتهم، فكان أوسع
اطلاعا من الكندي
والفارابي وابن باجة،
وأقوى منطقاً، وأكثر
اتزاناً من ابن سينا

الخصوص: "لا تدعنا حالتنا الاجتماعية بنظر كل ما يوجد في إمكانيات المرأة، ويظهر كأنهن لم يخلقن لغير الولادة وإرضاع الأولاد، وقد قضت هذه الحال من العبودية فيهن على قدرة القيام بجلائل الأعمال، ولذا فإننا لا نرى بيننا امرأة مزيّنة بفضائل خلقية، وتتم حياتهن كما تمر حياة النباتات، وهن في كفالة أزواجهن أنفسهن، ومن هنا أيضاً أتى بؤسنا الذي يلتهم مدتنا، وذلك أن عدد النساء فيها ضعف عدد الرجال، ولا يستطعن كسب رزقهن بعملهن" (89، 105). ويرى ابن رشد أن الفرق بين الرجال والنساء هو فرق كمي فقط، وليس فرقاً نوعياً أو طبيعياً. فالنساء "قادرات على كل ما يمارسه الرجال - قادرات على ممارسة الحرب والفلسفة وغيرها، ولكن في درجة أقل. وأحياناً يتفوقن على الرجال، كما في الموسيقى على سبيل المثال" (165، 97). كما لا يعترض ابن رشد أبداً على مشاركة المرأة في إدارة الدولة، ويرى المستشرق سعيديف أن ابن رشد، بالنسبة لهذه المسألة، "قد استرشد بالضرورة العملية لتأمين المساواة بين الجنسين من أجل تربية أحفاد سليمين جسدياً وروحياً، لأن المرأة بالذات، مسؤولة بالدرجة الأولى عن النوعية التي سيكون عليها ولدها مواطن المستقبل" (166، 137). وأخيراً يمكننا القول، إن ابن رشد قد أجمل الفلسفة والثقافة العربية - الإسلامية كلها، وأسس مذهباً أصبح علامة بارزة في تاريخ الفلسفة العالمية. لقد كان ابن رشد فيلسوفاً، كما كان مفكراً اجتماعياً تقدمياً. ومما لا شك فيه، أن ابن رشد من أقوى مفكري العرب والإسلام، وأعمقهم نظراً، وأبعدهم أفقاً، وأشدهم انتصاراً للعقل والحكمة، حتى أنه كان بحق، "فيلسوف العقل" عند العرب (61، 685). وقال عنه المستشرق الفرنسي ليون غوتيه: "كان ابن رشد فيلسوفاً عقلياً بأدق ما في هذه الكلمة من معنى، ولكنه كان مع ذلك فيلسوفاً توفيقياً واسع الأفق، ومتديناً على طريقته الخاصة، حريصاً على تحديد ما يوافق كل طبقة من أعمال العبادة، ومظاهر الاعتقاد. فللعامي من الجمهور ظاهر الشرع، كما هو، لأنه ضروري لحفظ النظام، وللـفيلسوف دين العقل والبرهان، لأنه يستطيع به أن يتصل بالعقل الفعال في أزمته. لقد تفوق ابن رشد على من سبقه من مفكري الإسلام الذين عبدوا له الطريق بمؤلفاتهم، فكان أوسع اطلاعاً من الكندي والفارابي وابن باجة، وأقوى منطقاً، وأكثر اتزاناً من ابن سينا" (95، 280).

لقد كان تأثير ابن رشد والرشدية عظيماً على حياة أوروبا الروحية والفكرية والثقافية . وهذا أمر أكده باحثون كثيرون، ومن بينهم الكاتب الاجتماعي الكبير والمفكر الديمقراطي الروسي هيرتسن، فقد قال: "لقد بقي أرسطو مطموراً تحت أنقاض العالم القديم إلى أن جاء الأعرابي (يقصد ابن رشد- المؤلف) وبعثه، وحمله إلى أوروبا التي كانت غارقة في ظلمات الجهل" (118، ج3، 190) . وقال عنه المستشرق الإيطالي لويجي رينالدي: "ومن فضل العرب علينا أنهم هم الذين عرفونا بكثير من فلاسفة اليونان، وكانت لهم الأيدي البيضاء على النهضة الفلسفية عند المسيحيين . وكان الفيلسوف ابن رشد أكبر مترجم وشارح لنظريات أرسطاطاليس، ولذلك كان له مقام جليل عند المسلمين والمسيحيين على السواء . ولا تنس أن ابن رشد هذا هو مبتدع مذهب "الفكر الحر"، وهو الذي يتعشق الفلسفة، ويهيم بالعلم، وكان يعلمهما لتلاميذه بشغف وولع شديدين . وهو الذي قال عند موته كلمته المأثورة: "تموت روحي بموت الفلسفة" (أنظر 61، 686) .

أما تأثيره على حياة الأقطار العربية فقد كان ضعيفاً، إذ نشأت في غالبية الأقطار العربية في تلك الأثناء ظروف غير مناسبة إطلاقاً، ولم تستطع معها فلسفة ابن رشد أن تؤثر تأثيراً كبيراً في حياة شعوب الشرق . غير أن هذه النزعة العقلانية التي غرسها ابن رشد لم تذهب سدى حتى بالنسبة للأقطار العربية . ويحق لنا أن نعد آراء ابن خلدون الاجتماعية، وابن خلدون وهو أبرز أعلام الحضارة العربية الإسلامية الوسيطة في مرحلتها المتأخرة، استمراراً للنزعة العقلانية في الفلسفة العربية- الإسلامية الوسيطة، التي بلغت ذروتها في فلسفة ابن رشد .

غير أن هذه النزعة العقلانية التي غرسها ابن رشد لم تذهب سدى حتى بالنسبة للأقطار العربية . ويحق لنا أن نعد آراء ابن خلدون الاجتماعية، وابن خلدون وهو أبرز أعلام الحضارة العربية الإسلامية الوسيطة في مرحلتها المتأخرة، استمراراً للنزعة العقلانية في الفلسفة العربية- الإسلامية الوسيطة، التي بلغت ذروتها في فلسفة ابن رشد .

5- ابن عربي

هو أبو بكر محي الدين محمد بن علي بن عربي (1164 - 1240 م) فيلسوف وشيخ وشاعر وفقه ومرب وصوفي، بل أشهر متصوفي العرب قاطبة وأكثرهم إنتاجاً . لقب بـ "الشيخ الأكبر" وبـ "ابن أفلاطون" - كما يقول المستشرق بالنيثا (22، 371) . ولد في مرسية بالأندلس في أسرة متدينة فاضلة عريقة وثرية .

ابن عربي (الأندلس، 1164)

وانتقل مع أسرته إلى إشبيلية، حيث قضى عشرين عاماً، تلقى خلالها علوم الدين والأدب والحديث والفقه والكلام، واطلع على المذاهب الفلسفية والعلوم المعروفة في عصره . وكان شيخه ومعلمه ابن مسرة الفيلسوف الأندلسي القرطبي . تزوج من مريم بنت محمد بن عبدون وكانت تقيّة ورعة متصوفة، ثم مرض مرضاً شديداً ألزمه الفراش فترة طويلة، وتوفي أبوه في أعقاب ذلك - كل هذه العوامل - كما يقول المستشرق بالنثيا - دفعت به إلى طريق الزهد والتصوف (22، 371-372) . تعلم على يد كبار المتصوفين، لكن الاعتكاف والتأمل كانا أستاذه الحقيقي .

وبعد أن أحس أنه استكمل عدته من الزهد والتصوف خرج يتجول في الأرض وقضى بقية حياته متجولاً . فقد ساح في أنحاء الأندلس، ثم رحل إلى المغرب وتونس والجزائر، واستقر فترة من الزمن في فاس حيث انصرف إلى الدراسة والرياضة الصوفية في الجامع الأزهر بفاس . وتوجه بعد ذلك إلى مكة ثم الموصل ثم مصر، حيث أقام سنتين في القاهرة، وسافر إلى بلاد الروم ونزل في قونية (اليونان حالياً) وساح في الأناضول وأرمينية ثم عاد إلى بغداد وذهب إلى مكة من جديد، ثم عاد إلى قونية، وقصد بعدها حلب . ثم اعتلت صحته وبحث عن مكان ذي طقس معتدل فاختار دمشق واستقر فيها سنة 1223، وأمضى فيها بقية حياته إلى أن وافته المنية، فدفن فيها على سفح جبل قاسيون، حيث يوجد ضريحه وجامع معروف باسمه، وقد شهد ابن عربي الحروب الصليبية في الشرق، وكان يحرض المسلمين عليها .

آثاره ومؤلفاته: تزيد مؤلفات ابن عربي على المئتين كما ذكر بروكلمان، بينما أشار المستشرق بالنثيا إلى أن له أربعمئة كتاب ورسالة . وأهم مؤلفاته هي "الفتوحات المكية"، "قصص الحكم"، "الحكمة الإلهية"، "رسالة الأنوار"، "مشاهد الأسرار"، "ترجمان الأشواق"، "فلسفة الأخلاق" وديوان شعر له اسمه "الديوان" وغيرها .

غير أن "الفتوحات المكية في معرفة الأسرار الملكية والملكية" هو أشهر مؤلفاته على الإطلاق . وهو مؤلف ضخمة يقع في أربعة مجلدات ويضم حوالي

تزوج من مريم بنت
محمد بن عبدون
وكانت تقيّة ورعة
متصوفة، ثم مرض
مرضاً شديداً ألزمه
الفراش فترة طويلة،
وتوفي أبوه في
أعقاب ذلك - كل
هذه العوامل - كما
يقول المستشرق
بالنثيا - دفعت به إلى
طريق الزهد

وبعد أن أحس أنه
استكمل عدته من
الزهد والتصوف خرج
يتجول في الأرض
وقضى بقية حياته
متجولاً

أربعة مجلدات ويضم حوالي أربعة آلاف صفحة . وقد جمع فيه أكثر ما ذكره في مؤلفاته الأخرى . وقد قال عنه المستشرق آسين بأنه "إنجيل التصوف الإسلامي" (22، 379) .

ويرى الباحثان خليل الجر وحنا فاخوري أن ابن عربي لم يصل إلى المعرفة عن طريق العقل والبحث النظري، بل عن طريق الذوق والوحي الإلهي (61، 304) .

لقد عرض ابن عربي مذهبه المعروف حول وحدة الوجود في كتابه "فصوص الحكم"، وجمع ابن عربي بين الآراء المتباينة الخاصة بالصوفيين والفلاسفة المتكلمين مع النصوص القرآنية المنزل، التي أولها تأويلاً صوفياً، بما يتفق مع الآراء الأفلاطونية الحديثة . كما زواج بين علوم التنجيم وعلوم الصوفية وآراء الفيثاغورثية المحدثين (22، 328) .

وسنحاول من خلال كتابيه "الفتوحات الملكية" و"فلسفة الأخلاق" بصورة رئيسية، دراسة أهم أفكاره النفسية- الاجتماعية والأخلاقية والتربوية . ولكن لابد من الإشارة أولاً، إلى أن الأساس الأول الذي بنى عليه ابن عربي مذهبه- كما يقول المستشرق بالنثيا- هو نفس الأساس الذي بنيت عليه مذاهب الصوفيين، وهو "الشك"، أي إنكار قدرة العقل الإنساني على الوصول إلى الحق المطلق، وذلك لعجز الإنسان عن إدراك ذات الله من ناحية، ولعجز الملكات والقوى الإنسانية عن بلوغ المعرفة اليقينية وقصور العقل الإنساني وضعفه (22، 328) .

في نظرته إلى العلم، يمزج ابن عربي بين آراء أرسطو والآراء الأفلاطونية المحدثه ويقسم العلم الإنساني، بحسب مصادره وموضوعاته، إلى ثلاثة أنواع:

- 1- علم العقل .
- 2- علم الأحوال، ولا سبيل إليه إلا بالذوق (عن طريق الحواس) .
- 3- وعلم الأسرار، وهو العلم الذي فوق طور العقل، وهو علم الروح القدس (10، ج1، 31) .

أما في مجال النفس، فقد أخذ ابن عربي بفكرة أفلاطون عن النفس صراحة . فالنفس أو الروح (وهما عند ابن عربي شيء واحد) جوهر بسيط، أي لا تركيب فيه، والنفس، عنده، جوهر عاقل، ولها قوى حسية وقوى معنوية .

المحتلة صحته وبحث عن
مكان ذي طقس
معتدل فاختار دمشق
واستقر فيها سنة
1223، وأمضى فيها
بقية حياته إلى أن
وافته المنية، فدفن
فيها على سفح جبل
قاسيون، حيث يوجد
ضريحه وجامع معروف
باسمه،

أهم مؤلفاته هي
"الفتوحات الملكية"،
"فصوص الحكم"،
"الحكمة الإلهية"،
"رسالة الأنوار"،
"مشاهد الأسرار"،
"ترجمان الأشواق"،
"فلسفة الأخلاق"
و"ديوان شعر له اسمه
"الديوان" ونحيرها

ويصف ابن عربي جميع القوى المعنوية للنفس كالحافظة والذاكرة والعقل بأنها كاملة، إلا قوة الخيال والقوة الحساسة، وسبب ذلك أن هاتين القوتين تابعتان للجسم، ولذلك تتمان بنموه، فيقول الحس والخيال شيئاً فشيئاً .

وينفرد ابن عربي بين الفلاسفة والمتصوفين في الثقافة العربية - الإسلامية بأنه أعمق من درس الخيال وعلاقته بالنفس والعلم والإبداع والرؤيا والكشف والحدس من بينهم . وتحتل الصورة الإبداعية في تصوف ابن عربي وفلسفته مكان الصدارة . وهو يرى أن الخيال أساس لجميع قوى النفس، وأن النفس "لا تكون مدركة إلا بفضل الخيال، كما يعتقد أن هناك صلة واضحة بين النفس والخيال، فالخيال إحدى قوى النفس، ويسمي هذه الصلة بأنها صلة تحكم متبادل (أنظر 65، 5) .

ويقارن ابن عربي بين الخيال والهيولى، حيث أن الخيال يشبه هذه المادة التي تقبل التشكل بجميع الصور . كما يتحدث عن اللاشعور ويدعو بلغته بـ "خزائن الخيال" . فالقوة المصورة هي إحدى قوى النفس، وهي تستمد عناصرها من الصورة المحسوسة التي سبق أن احتفظ بها الخيال في خزائنه (أنظر 65، 7) . وهنا تتجلى أهمية الخيال ومكانته بين القوى النفسية الأخرى .

وإذا كان الخيال يستمد الصور من الحس، فإنه يؤثر في الحس بدوره، كما يؤثر في العقل والفكر .

وفي حديثه عن أداء الخيال لوظيفته أثناء النوم، يقدم ابن عربي تفسيره للأحلام . فهو يرى أن ما لا يدرك في الحس لا يدرك في الحلم، لأن جميع ما يدركه المرء في نومه ليس إلا صوراً سبق أن انتزعها الخيال من المدركات الحسية . ويقول ابن عربي: "فالأصل الحس، والإدراك به في اليقظة، والخيال تبع ذلك" (10، ج3، 38) . ويقول أيضاً في تفسيره للأحلام: "إن المرء يحدث نفسه بأمر ما في يقظته، فيرتسم في خياله، فإذا نام أدرك ذلك بالحس المشترك لأنه تصوره في يقظته، فبقي مرتسماً في خياله . فإذا نام، وانصرفت الحواس إلى خزانة الخيال أبصرت ذلك" (10، ج2، 376) .

في نظريته إلى العلم،
يمزج ابن عربي بين
آراء أرسطو والآراء
الأفلاطونية المحدثة
ويقسم العلم الإنساني،
بحسب مصادره
وموضوعاته، إلى ثلاثة
أنواع:

- 1- علم العقل.
- 2- علم الأحوال، ولا
سبيل إليه إلا بالذوق
(عن طريق الحواس)
- 3- وعلم الأسرار، وهو
العلم الذي فوق طور
العقل، وهو علم الروح
القدس

يرى أن الخيال أساس
لجميع قوى النفس،
وأن النفس "لا تكون
مدركة إلا بفضل
الخيال، كما يعتقد أن
هناك صلة واضحة بين
النفس والخيال، فالخيال
إحدى قوى النفس،
ويسمي هذه الصلة
بأنها صلة تحكم متبادل
(ابن عربي)

وإذا كان الخيال
يستمد الصور من
الحس، فإنه يؤثر في
الحس بدوره، كما
يؤثر في العقل والفكر
(ابن عربي)

يرى ابن عربي أن ما
لا يدرك في الحس لا
يدرك في العلم، لأن
جميع ما يدركه المرء
في نومه ليس إلا صوراً
سبق أن انتزعها الخيال
من المدركات الحسية

يؤكد أن العلم إنما
ينشأ بسبب ما يسميه
علم النظرة أو الضربة
أو الرمية، أي الحدس
الخيالي الذي يسطع
فجأة كلمح البصر
فيكشف عن حقائق
الأشياء.

والخيال هو الذي
يؤدي الوظيفة
الكبرى في الكشف
عن القوانين، وهو
العامل الجوهرى في
الاختراخ والابتكار
(ابن عربي)

وتحدث ابن عربي بالتفصيل في "الفتوحات المكية" عن وظيفة الخيال في مجال الكشف العلمي . فهو يؤكد أن العلم إنما ينشأ بسبب ما يسميه علم النظرة أو الضربة أو الرمية، أي الحدس الخيالي الذي يسطع فجأة كلمح البصر فيكشف عن حقائق الأشياء . والخيال هو الذي يؤدي الوظيفة الكبرى في الكشف عن القوانين، وهو العامل الجوهرى في الاختراع والابتكار (أنظر 61، 63-66) .

ويعبر ابن عربي عن فكرة صحيحة ومعاصرة حول الإشراف الخيالية وتفاوت الناس في استعداداتهم ومواهبهم. فالكشف العلمي نوع من الاختراع والإبداع، وهو مرتبط بالحالة النفسية والعقلية التي يوجد فيها الباحث (61،65) . أما في كتاب "فلسفة الأخلاق" فيطرح ابن عربي مجموعة من المسائل الأخلاقية والتربوية والنفسية الاجتماعية الهامة كالنفس وقواها، والأخلاق المذمومة وطريقة تجنبها والأخلاق المحمودة وطريقة اكتسابها، وأنواع الأخلاق وأقسامها، وظاهرة التقليد الاجتماعي، وأثر جماعة الأتراب والأصدقاء في اكتساب العادات والأخلاق الحميدة، واختلاف العادات والتقاليد من عصر لآخر، والقيادة .

يتحدث ابن عربي في فصل "الأخلاق المحمودة" عن العادات والأخلاق، مبيناً طريقة اكتسابها فيقول: "إن الناس يمكن أن يحوزوا على الأخلاق المحمودة وذلك بالتدرب والرياضة ويترقوا إليها بالاعتقاد والألفة" (11،9) . ويقول في اختلاف أخلاق الناس وعاداتهم وسبب هذا الاختلاف: "إن العلة الموجبة لاختلاف الأخلاق وهي النفس، فلنفس ثلاث قوى وهي تسمى أيضاً نفوساً وهي النفس الشهوانية والنفس الغضبية والنفس الناطقة، وجميع الأخلاق تصدر عن هذه القوى" (11،9) . ويتابع معالجته للموضوع نفسه، مبيناً أثر الوسط الاجتماعي في اكتساب العادات والأخلاق: "إن الحدث الناشئ يكتسب الأخلاق ممن يكثر مجالسته ومخالطته ومن أبويه وأهله وعشيرته" (11، 16) .

ويتطرق ابن عربي إلى ظاهرة التقليد الاجتماعي، حيث يقلد التابع المتبوع، والمرؤوس الرئيس، والصغير الكبير، فيقول: "إذا لحظ الحدث أهل الرياسة ومن فوقه وغطهم على مراتبهم أثر التشبه بهم والتخلق بأخلاقهم"، ويقول في الموضوع نفسه: "الناس بالطبع، يقتدي بعضهم ببعض، ويحتذي التابع أبدأ سيرة المتبوع" (11، 16) .

إن الناس يمكن أن
يعوزوا على الأخلاق
المعمودة وذلك
بالترتيب والرياسة
ويترقوا إليها بالاعتقاد
والألفة (ابن عربي)

إن العلة الموجبة
لاختلاف الأخلاق وهي
النفوس، فللنفوس ثلاث
قوى وهي تسمى أيضاً
نفساً وهي النفس
الشهوانية والنفس
الغضبية والنفس
الناطقة، وجميع الأخلاق
تصدر عن هذه القوى
(ابن عربي)

الناس بالطبع، يقتضي
بعضهم ببعض، ويقتضي
التابع أبدأ سيرة
المتبوع (ابن عربي)

فإن الملك ليس يكون
ملكاً ما لم يكن محباً
لرعيته رؤوفاً بهم .
وذلك لأن الملك
ورعيته بمنزلة رب
الدار وأهل داره، وما
أقبح رب الدار أن
يبغض أهل داره ولا
يتحنن عليهم ويحب
مصلحتهم (ابن عربي)

ويتناول ابن عربي في كتابه "فلسفة الأخلاق" جانباً من مسألة القيادة، فيتحدث عن الصفات والخصائص الواجب توفرها في الملوك والقادة: كالسخاء والكرم والوفاء والشجاعة والعدل . غير أن أهم هذه السمات أن يكون الملك أو الحاكم محباً لرعيته رؤوفاً بهم: "فإن الملك ليس يكون ملكاً ما لم يكن محباً لرعيته رؤوفاً بهم . وذلك لأن الملك ورعيته بمنزلة رب الدار وأهل داره، وما أقبح رب الدار أن يبغض أهل داره ولا يتحنن عليهم ويحب مصلحتهم" (11، 56) . كما يتحدث عن الصفات التي لا يجب أن تتوفر في الملوك والرؤساء كالبلخ والجبن والغدر: "فإن عرف عن الملك الغدر لم يسكن إليه أحد ولم يثق به، وإذا لم يسكن إليه فسد نظام ملكه" (11، 27) .

ويدعو ابن عربي إلى الامتناع عن المسكرات والمخدرات وكل ما يفقد المرء الرقابة على أفعاله وتصرفاته، وينصح المدمنين عليها بتركها عن طرق التدرج (11، 36) .

ويتعرض ابن عربي لموضوع العلوم والكتب فيشيد بدورها الكبير في التربية النفسية والأخلاقية ويقول بهذا الصدد: "إذا ارتاض الإنسان بالعلوم العقلية شرفت نفسه وعظمت همته وقويت فكرته وتمكن من نفسه وتملك أخلاقه وقدر على إصلاحها وإنقاد له طبعه وسهل عليه تهذيبه" (11، 43) . ويقول أيضاً: "وأول ما ينبغي أن يبتدأ به من يحب سياسة أخلاقه النظر في كتب الأخلاق والسياسة ثم الارتياض بعلوم الحقائق" (11، 43) . ثم يبين أيضاً دور مجالسة أهل العلم ومخالطتهم ومعاشرتهم والافتداء بأخلاقهم وعاداتهم في اكتساب الأخلاق الحميدة وإصلاح النفس وتهذيب الطبع والعادات" (11، 43) .

ويتحدث ابن عربي عن المربي أو الموجه النفسي والمرشد، الذي يسميه أستاذاً، فيبين الخصائص الواجب توفرها فيه، ويقول "صفة الأستاذ أن يكون عارفاً بالخواطر النفسية والشيطانية الملكية والربانية، عارفاً بالأصل الذي تنبعث منه هذه الخواطر، عارفاً بحركاتها الظاهرة، عارفاً ما فيها من العلل والأمراض الصارفة عن صحة الوصول إلى عين الحقيقة، عارفاً بالأدوية وأعيانها وبالآزمنة

التي تحمل فيها على استعمالها، عارفاً بالأمزجة، عارفاً بالعوائق والعلائق الخارجية مثل الوالدين والأولاد والأهل والسلطان، عارفاً بسياساتهم ويجذب المرید صاحب العلة من يده . . . ولابد للأستاذ من أن يكون عنده دين الأنبياء، وتديبر الأطباء، وسياسة الملك، وحينئذ يقال له أستاذ" (85، 101) .

كما يذكر ظاهرة لم يلحظها كثير من المفكرين والمربين والعلماء، وهي ظاهرة اختلاف الأخلاق والعادات والآداب باختلاف الأزمان والأجيال، ويحذر الآباء من إرغام أبنائهم على اتباع آدابهم وأخلاقهم، ويقول: "لا تقسروا أولادكم على آدابكم فإنهم مخلوقون لزمان غير زمانكم" (11، 1) .

مما سبق نتبين أن ابن عربي كان على فهم رائع للنفس الإنسانية ودخائلها، وللمجتمع وعاداته وأخلاقه . ومما لاشك فيه، أن ابن عربي هو علم كبير من أعلام الفكر العربي الإسلامي، بل من أعلام الفكر العالمي، ولم يقتصر تأثيره على العالم الإسلامي، بل تعداه إلى العالم الغربي . وقد ذاعت آراء ابن عربي وانتشرت انتشاراً واسعاً في العالم العربي - الإسلامي وفي العالم الغربي المسيحي، حتى وصلت إلى رجال ومفكرين وأدباء غربيين مثل دانتى ورايموندو لوليو . ويقول المستشرق نيكلسون ميبناً تأثير ابن عربي الكبير على الفكر الأوروبي: "إن ابن عربي، عبقري الإسلام في الأندلس، بدراساته الجزئية في الإلهيات، ومشاهداته الكبرى في عالم الروح، قد عبد السبل أمام اللاهوت المسيحي للنهوض والتحلل من القيود . . . وله آثاره في بعث الأدب الأوروبي أيضاً، فإذا قابلنا بين ما كتبه دانتى مثلاً حينما نظم الكوميديا الإلهية وبين ما كتبه ابن عربي، نرى أن دانتى قد تتلمذ على ابن عربي تلمذة واضحة في النهج والأسلوب والطريقة، بل وفي الصور والأمثال والاصطلاحات والأساليب الفنية" (أنظر 61، 310-311) .

ثم يبين أيضاً دور مجالسة أهل العلم ومخالطتهم ومعاشرتهم والافتداء بأخلاقهم وعاداتهم في اكتساب الأخلاق الحميدة وإصلاح النفس وتهذيب الطبع والعادات (ابن عربي)

. ولابد للأستاذ من أن يكون عنده دين الأنبياء، وتديبر الأطباء، وسياسة الملك، وحينئذ يقال له أستاذ (ابن عربي)

ابن عربي هو علم كبير من أعلام الفكر العربي الإسلامي، بل من أعلام الفكر العالمي، ولم يقتصر تأثيره على العالم الإسلامي، بل تعداه إلى العالم الغربي

6- ابن خلدون - المفكر الاجتماعي العربي الكبير

هو أبو زيد عبد الرحمن بن أبي بكر محمد بن خلدون الحضرمي (1332-1406) مفكر اجتماعي كبير، وسياسي وفيلسوف، وفقه وقاض، ومرب عربي كبير

ابن خلدون (تونس، 1332)

ولد ابن خلدون في
تونس في أسرة
أندلسية عريقة تعود
جذورها إلى
حزرموت، درس
العلوم الشائعة في
عصره من تاريخ
وفلسفة وسياسة وعلوم
دين على أيدي
أساتذة أندلسيين

وفي عام 1382م، قدم
إلى مصر وتولى
وظائف القضاء
والتدريس، وشغل
منصب قاضي القضاة
في مصر مدة مرارته

ولد ابن خلدون في تونس في أسرة أندلسية عريقة تعود جذورها إلى
حزرموت، درس العلوم الشائعة في عصره من تاريخ وفلسفة وسياسة وعلوم
دين على أيدي أساتذة أندلسيين . وبدأ ابن خلدون حياته السياسية كاتباً بسيطاً في
القصر، ثم أصبح مستشاراً خاصاً للسلطان أبي عنان بن فاس، وشغل العديد من
المناصب الحكومية، واحتل مناصب كبيرة في بلاط تونس، وقد أوفد سفيراً
ومبعوثاً خاصاً لكثير من الأمراء في الأندلس والمغرب العربي . وفي عام
1382م، قدم إلى مصر وتولى وظائف القضاء والتدريس، وشغل منصب قاضي
القضاة في مصر عدة مرات . زار دمشق مرتين، وتمكن من دخولها عندما كان
يحاصرها تيمورلنك، وقد استعمل الحيلة للإفلات من قبضته أثناء حصارها (22)،
(260) . ثم عاد إلى مصر وتوفي في القاهرة، وقد أمضى ابن خلدون حياته
منتقلاً بين الأندلس وأقطار المغرب العربي ومصر .

عصره: كان عصر ابن خلدون حافلاً بالهزات السياسية والاضطرابات
الاجتماعية . وقد شهد انهيار الدولة العربية- الإسلامية في الأندلس، وحملات
المغول والتتر على المشرق العربي، وانقسام دول شمال أفريقيا وإماراتها،
وانقضات القبائل في المغرب . فقد كانت بلاد المغرب العربي في عصره منقسمة
إلى ثلاث دول وهي: دولة بني مرين في المغرب الأقصى وعاصمتها فاس، ودولة
بني عبد الواد في المغرب الأوسط وعاصمتها تلمسان، ودولة بني حفص في
المغرب الأدنى وعاصمتها تونس . وكانت رقعة كل دولة من هذه الدول تتسع تارة
وتتقلص تارة أخرى . وكان أفراد الأسر الحاكمة فيها يتنافسون على الملك
ويتحاربون، ويقطع السلاطين الإمارات لأولادهم ليتوارثونها مع أولادهم . وهكذا،
فقد كان المغرب العربي موطن القلاقل والاضطرابات والفتن والثورات . هذا من
ناحية . ومن ناحية أخرى، كانت هذه المرحلة "مرحلة نشوء العلاقات الرأسمالية
الباكرة في منطقة الشرق الأوسط والبحر المتوسط، التي يعتبر المغرب جزءاً منها .
وكان للمغرب العربي دور كبير في قيام العلاقات الرأسمالية في أوروبا" (144)،
(10) . وقد ترك هذا العصر بصماته على ابن خلدون وفكره وآرائه، وكان حافظاً،
بالنسبة له، لدراسة نشوء المجتمعات والدول وتطورها التاريخي .

ثقافته: كان ابن خلدون مطلعاً على جميع منجزات العلوم والفلسفة والثقافة في عصره . فقد كان عارفاً بأراء أفلاطون وأرسطو، والفارابي وابن سينا، وابن طفيل وابن رشد . ويرى المستشرق الروسي سعديف أن "فلسفة ابن رشد التي عرفها ابن خلدون، بل وشرحها أيضاً، كان من غير الممكن ألا تؤثر في عقيدة المفكر المغربي، وفي قناعته بأن جميع الظواهرات في العالم تخضع لنظام وتحدث لأسباب معينة" (166، 145)، وفي مطالبته بتحويل التاريخ من "تاريخ الملوك والأنبياء" إلى علم خاص، وكان من غير الممكن ألا تؤثر في نظريته حول مراحل تطور المجتمع البشري . إن ثقافة ابن خلدون الواسعة ومشاركته المباشرة في الحياة والأحداث السياسية لعصره، قد سمحت له بأن يشيد لبنة هامة في صرح الفكر العربي - الإسلامي الوسيط .

آثاره: لقد كتب ابن خلدون كتباً ومؤلفات عديدة لم يصلنا منها إلا القليل، مثل ترجمته الذاتية "التعريف بابن خلدون ورحلته شرقاً وغرباً"، وتلخيصه كتباً كثيرة لابن رشد، و"رسالة في المنطق"، و"كتاب في الحساب"، و"الإحاطة بأخبار غرناطة"، و"وصف بلاد المغرب" . وقد عثر له في النصف الثاني من القرن العشرين على مخطوط باسم "شفاء السائل إلى المعرفة العميقة للمسائل"، و"تاريخ دولة المسلمين البربر في شمال أفريقيا" . بيد أن أهم مؤلفات ابن خلدون على الإطلاق هو كتابه الشهير "كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر" . وقد رتب ابن خلدون كتابه هذا في مقدمة وثلاثة كتب:

مقدمة في فضل علم التاريخ وتحقيق مذاهبه، والإلماع بمغالط المؤرخين .
الكتاب الأول: في العمران، وذكر ما يعرض فيه من العوارض الذاتية من الملك والسلطان، والكسب والمعاش، والصنائع، والعلوم، وما لذلك من العلل والأسباب .
الكتاب الثاني: في أخبار العرب وأجيالهم ودولهم منذ مبدأ الخليقة إلى هذا العهد .

الكتاب الثالث: في أخبار البربر ومن إليهم من زناتة، وذكر أوليتهم وأجيالهم .

كان ابن خلدون مطلعاً
على جميع منجزات
العلوم والفلسفة
والثقافة في عصره .
فقد كان عارفاً بأراء
أفلاطون وأرسطو،
والفارابي وابن سينا،
وابن طفيل وابن رشد

إن "مقدمة ابن
خلدون" - حسب تأكيد
جميع الباحثين
والدارسين - هي عمل
موسوعي، قدم لنا فيه
ابن خلدون صورة
بانورامية كاملة للحياة
الثقافية والسياسية
والاجتماعية في
المجتمع العربي -
الإسلامي الوسيط .

وقد كان قصد ابن خلدون من هذا الكتاب كتابة تاريخ المغرب، بل وتاريخ البشرية والخلقة كلها، حسب رأي بعض الباحثين (45، 509-516). غير أنه لاحظ أن جميع المؤرخين الذين سبقوه يفهمون التاريخ على أنه "سرد لأخبار الملوك والأنبياء" دون أي تدقيق أو تحميص أو تحقق من مدى مطابقة هذه الأخبار، أو الشائعات أحياناً، للحقيقة التاريخية وللأحداث ذاتها. والأهم من ذلك، بدون معرفة قوانين التطور الاجتماعي. وإذ ذاك، بدأ ابن خلدون بوضع مقدمة لهذا الكتاب، عارضاً فيها أفكاره وآراءه حول المبادئ والمعايير العلمية لصحة الوقائع التاريخية وصدقها. إن مقدمة "كتاب العبر" والكتاب الأول منه قد جمعا في مجلد واحد، وهو المعروف باسم "مقدمة ابن خلدون".

• وتشتمل "مقدمة ابن خلدون" على قسمين أساسيين: الأول هو "المقدمة في فضل علم التاريخ وتحقيق مذاهبه...". والثاني هو الكتاب الأول "في طبيعة العمران في الخلقة وما يعرض فيها من البدو والحضر..."، ويشتمل هذا القسم الثاني على ستة أبواب أو فصول:

الباب الأول: في العمران البشري على الجملة، وأصنافه وقسطه من الأرض...

الباب الثاني: في العمران البدوي وذكر الأمم الوحشية والقبائل.

الباب الثالث: في الدولة والخلافة والملك وذكر المراتب السلطانية.

الباب الرابع: في البلدان والأمصار وسائر العمران...

الباب الخامس: في الصنائع والمعاش والكسب ووجوهه...

الباب السادس: في العلوم وأصنافها والتعليم وطرقه وسائر وجوهه.

إن هذه المقدمة بالذات، وليس "كتاب العبر"، هي التي جلبت الشهرة والمجد لابن خلدون كرائد في فلسفة التاريخ وكمفكر اجتماعي عظيم. وتكمن مآثرة ابن خلدون - حسب رأي الباحث إيغانتكو - "في أنه رسم الطريق التي يمكن أن يصبح التاريخ بفضلها علماً. هذا أولاً، وثانياً في أنه قام بالخطوة الكبيرة الأولى على هذه الطريق. كما اقترب كثيراً جداً من تأسيس ووضع نظرية في نشوء المجتمع والدولة وتطورهما" (133، 48). وهذه المقدمة "مقدمة ابن خلدون" ستكون المادة الرئيسة والأساسية المعتمدة في بحثنا وتحليلنا لآراء ابن خلدون النفسية - الاجتماعية والتربوية.

أن "مقدمة ابن خلدون" لم تثر اهتمام الغربيين إلا في القرن التاسع عشر. فلما أدركوا قيمتها أخذوا يترجمونها إلى لغاتهم ويدرسونها

يرى ابن خلدون أن "الاجتماع الإنساني لازم وضروري". وهو في هذه المسألة متفق مع أرسطو في رأيه القائل بأن "الإنسان مدني بالطبع، أي لابد له من الاجتماع"

إن "مقدمة ابن خلدون" - حسب تأكيد جميع الباحثين والدارسين - هي عمل موسوعي، قدم لنا فيه ابن خلدون صورة بانورامية كاملة للحياة الثقافية والسياسية والاجتماعية في المجتمع العربي - الإسلامي الوسيط . و"المقدمة" هي في الوقت نفسه، وبالدرجة الأولى، صورة حية للحياة الاجتماعية في مختلف البيئات التي تقلب فيها وعاصرها ابن خلدون وللعصر الذي عاش فيه . يعرض ابن خلدون في هذا الكتاب الهام آراءه وتصوراته حول المجتمع البشري والدولة، كما يعرض فيها آراءه النفسية - الاجتماعية والسياسية والتربوية .

وقبل أن نستعرض آراءه هذه بالتفصيل، لابد من الإشارة إلى أن ابن خلدون قد توصل إلى تأسيس علم جديد، هو علم الاجتماع، من خلال بحثه في علاج مشكلات وقوع المؤرخين في الأخطاء .

ينظر ابن خلدون إلى العمران البشري على أنه هو الاجتماع الإنساني . والعمران البشري والاجتماع الإنساني هو علم مستقل بذاته، قائم بنفسه، وهذا هو شأن كل علم من العلوم، وضعياً كان أم عقلياً . ويشير هنا ابن خلدون، في مقدمته، إلى أنه لم يسبقه أحد من قبله إلى اكتشاف هذا العلم الحديث، ولذلك فهو يحدد موضوع هذا العلم ويميزه عن مواضيع العلوم الأخرى، وخاصة العلوم القريبة منه كعلم الخطابة وعلم السياسة المدنية: "وكأن هذا علم مستقل بنفسه فإنه ذو موضوع وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني وذو مسائل وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد أخرى وهذا شأن كل علم من العلوم وضعياً كان أو عقلياً . واعلم أن الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة غريب النزعة غزير الفائدة أعثر عليه البحث وأدى إليه الغوص، وليس من علم الخطابة إنما هو الأقوال المقنعة النافعة في استمالة الجمهور في رأي أو صدهم عنه، ولا هو أيضاً من علم السياسة المدنية إذ السياسة المدنية هي تدبير المنزل أو المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة ليحمل الجمهور على منهاج يكون فيه حفظ النوع وبقاؤه، فقد خالف موضوعه هذين الفنين اللذين ربما يشبهانه، وكأنه علم مستنبط النشأة ولعمري لم أقف على الكلام في مناهج لأحد من الخليفة" (3، 38) .

يرى ابن خلدون أن
العصبية هي "نواة
الرئاسة وبذرة من
بذور شجرة الملك .
وهو يعد العصبية قوام
التطور السياسي" (34).
70-71) . ويلاحظ
ابن خلدون أن غاية
كل عصبية هي الوصول
إلى الحكم، فيكتشفه
بذلك - كما يرى
الباحث خليل أحمد
خليل - أعمق ما في
التاريخ السياسي
العربي .

ويقول الباحث حسن شحاته سغان بهذا الصدد: "يفرد ابن خلدون معظم مقدمته لدراسة فروع العلم الحديث: ما يعرض للبشر في اجتماعهم من أحوال العمران، في الملك والكسب والصنائع . ويقسم كتابه إلى ستة فصول، كل منها لفرع من فروع الاجتماع . ومن الغريب أنها تقابل الفروع الرئيسة لعلم الاجتماع الحديث، الذي ظهر بعد ذلك في أوروبا . وهذه الفصول هي: العمران البشري وأصنافه، والعمران البدوي والأمم الوحشية، وفي الدول والخلافة والملك، وفي العمران الحضري والعلوم واكتسابها وتعلمها . وهي تقابل، عند المحدثين، علم الاجتماع العام، والنفسي، والاجتماع البشري، وعلم الأنثروبولوجيا، والاجتماع الثقافي، والاجتماع السياسي، والاجتماع الحضري والريفي أو المدرسي، والاجتماع الاقتصادي، وأخيراً الاجتماع اللغوي والديني والتربوي، على الترتيب" (40، 106، 107) .

ومن الطريف، في هذا المجال، أن "مقدمة ابن خلدون" لم تثر اهتمام الغربيين إلا في القرن التاسع عشر . فلما أدركوا قيمتها أخذوا يترجمونها إلى لغاتهم ويدرسونها . وقد قال ناتانيل سميث: "إن ابن خلدون كشف عن ميدان التاريخ الحقيقي وطبيعته، وهو فيلسوف مثل أوغست كونت، وتوماس بكل، وهربرت سبنسر، وصل في علم الاجتماع إلى حدود لم يصل إليها أوغست كونت نفسه في النصف الأول من القرن التاسع عشر" (47، 561-562) . وقال عنه تارد في كتابه "علم الاجتماع النظري": "كانوا يظنون أن أول من قال بخضوع الحياة الاجتماعية لمبدأ الحتمية هو مونتسكيو أو فيكو، في حين أن ابن خلدون، وهو من رجال القرن الرابع عشر، كان قد قال بذلك قبلهما بمدة طويلة" . وقال عنه دي بور في كتابه "تاريخ الفلسفة في الإسلام": "في مقدمة ابن خلدون كثير من الملاحظات النفسية والسياسية الدقيقة، وهي في جملتها عمل عظيم مبتكر، إن ابن خلدون هو أول من حاول أن يربط بين تطور الاجتماع الإنساني وبين علله القريبة مع حسن الإدراك لمسائل البحث وتقريرها مؤيدة بالأدلة المقنعة، وهو يرى أن للمدنية وللعمران البشري قوانين ثابتة يسير عليها كل منهما في تطوره" (أنظر 47، 562) .

يلاحظ ابن خلدون أن الدولة مع تبدلها، وانتقالها من طور البداوة إلى طور الحضارة، يمكنها - وهي الدولة المستقرة - الاستغناء عن العصبية التي كانت نواة الرئاسة أو الملك

يرى ابن خلدون أن حرارة الجو والهواء وطابع المناخ - تؤثر في نفسيات أفراد المجتمع

يرى ابن خلدون أن "الاجتماع الإنساني لازم وضروري". وهو في هذه المسألة متفق مع أرسطو في رأيه القائل بأن "الإنسان مدني بالطبع، أي لابد له من الاجتماع" (3، 41). وهذه الضرورة تأتي - حسب رأي ابن خلدون - من حاجتين أساسيتين: الأولى هي "أنه لابد من اجتماع القدر الكثيرة من أبناء جنسه ليحصل القوت له ولهم فيحصل بالتعاون قدر الكفاية من الحاجة لأكثر منهم بأضعاف" (3، 43). فهم يتحدون ويجمعون تلبية لحاجتهم في المحافظة على وجودهم. والثانية: "يحتاج كل واحد منهم أيضاً في الدفاع عن نفسه إلى الاستعانة بأبناء جنسه". والمضمون الرئيس لهذا الاجتماع البشري هو تقسيم العمل والتعاون فيما بين الناس من أجل تأمين الغذاء والدفاع عن النفس: "فإن، هذا الاجتماع ضروري للنوع الإنساني، وإلا لم يكمل وجودهم" (3، 43).

بيد أن اتحاد الناس ذاته "يحمل في طياته الخطر، لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم"، حسب رأي ابن خلدون، لذا "يحتاج الإنسان إلى حماية نفسه من إخوته، ولتأمين هذه الحماية لابد من وازع يدفع بعضهم عن بعض" (3، 43)، حسب قول ابن خلدون، أي شكل من أشكال التنظيم الاجتماعي. وبما أن هذا الوازع "لا يمكن أن يكون شيئاً خارج الناس، لأن جميع الحيوانات محدودة بالمقارنة مع الإنسان، لذلك فإن هذا الوازع يكون واحداً منهم، ويكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة، حتى لا يصل أحد إلى غيره بعدوان" (3، 43). وهذا الاستنتاج المنطقي السليم الذي توصل إليه ابن خلدون، مفاده ضرورة التنظيم الاجتماعي وضرورة وجود السلطة والقائد.

وهكذا نرى، أن ابن خلدون يربط وجود الإنسان الاجتماعي وحياته الاجتماعية لا بطبيعته الروحية وطموحاته الذاتية، بل بالاحتياجات الطبيعية إلى القوت ووسائل العيش. وتقول المستشرقة باتسييفا بهذا الخصوص: "ينطلق ابن خلدون في الواقع، من مقدمة مادية صائبة، مفادها، أن الضرورة الموضوعية للحصول على وسائل العيش إنما تكمن في أساس ظهور الحياة الاجتماعية، على أن التطور اللاحق للمجتمع والتحول من الطور الأدنى إلى الأعلى يتحددان، حسب رأي ابن خلدون، بطموحات الناس ورغباتهم الذاتية" (18، 358).

يرى ابن خلدون أن
"الظروف التي تعيش
فيها الأجيال تختلف
تبعاً لكيفية حصول
الناس على مستلزمات
وجودهم وحياتهم

فالإنسان ابن عاداته
وما لوفه، لا ابن طبيعته
وجبلته، والميل إلى
التقليد، حيث "يقلد
الولد أباه، والمتعلم
يقلد معلمه، والمغلوب
مولع أبداً بالاقتراء،
بالغالب في شعاره،
وزيمه، ونخلته، وسانر
أحواله، ومعاونده"
(ابن خلدون)

ثم يتناول ابن خلدون موضوعاً هاماً من مواضيع علم النفس الاجتماعي، وهو موضوع الفئات والجماعات وتأثيرها على الفرد . وفي إطار هذا الموضوع يعالج مفهوماً أساسياً من المفاهيم التي عرضها في مقدمته، وهو مفهوم "العصبية" . وكما جاء في "المقدمة"، يعني ابن خلدون بـ "العصبية" أولاً: "جماعة" "عصبة" من الناس تدخل في إطار "القبليّة" أو العشيرة من حيث الحجم . وثانياً، يعني بالعصبة أيضاً: "الصلة والعلاقات الخاصة التي تربط أفراد الجماعة أو الفئة بعضهم ببعض بحيث يشكلون ما يشبه الجسم أو الكيان الواحد (133، 71) . وتنشأ العصبية هذه على أساس علاقات القربى داخل القبيلة أو العشيرة . بيد أن القرابة ليست مصدر العصبية الوحيد . فمصادرها أيضاً هي، بالإضافة إلى القرابة والنسب، المصاهرة والولاء والحلف (64، 164) . بيد أن هذه المصادر بحد ذاتها ليست سبباً لاتحاد الناس ضمن جماعات، بل أن اتحاد الناس، الناشئ عن ضرورة تلبية الحاجات المادية الملحة، يؤدي إلى الشعور بالصلة والرابطة فيها بينهم، وبالتالي إلى الشعور بالعصبية . يقول ابن خلدون شارحاً معنى العصبية كما يفهمه: "إن المعنى الذي كان به الالتحام إنما هو العشيرة والمدافعة وطول الممارسة والصحة بالمربي والرضاع وسائر أحوال الموت والحياة . وإذا ما حصل الالتحام بذلك، جاءت النعرة والتناصر" (3، 184) .

تعد العصبية الاجتماعية العشائرية - حسب رأي ابن خلدون - شرطاً ضرورياً كي يبلغ التحام الناس أهدافه السياسية والاجتماعية (إحلال السلطة، الوصول إلى السيطرة على جماعة من الناس)، لأنها تشكل أساس اتحاد الناس وقيام الدولة . وهذا يعني أن وظيفة العصبية الاجتماعية العشائرية هي حماية اتحاد الناس، وتشكيل الركيزة اللازمة لقيادة القبيلة والعشيرة وتشكيل الدولة في نهاية الأمر (44، 654) . ويولي ابن خلدون في مقدمته أهمية بالغة للعصبية ويبين أثرها الكبير في السياسة والاجتماع، فالعصبية ضرورية "في كل أمر يحمل الناس عليه، من نبوة أو إقامة ملك، أو دعوة . إذ بلوغ الغرض من ذلك كله إنما يتم بالقتال عليه، لما في طبائع البشر من الاستعصاء، ولا بد في القتال من العصبية" (3، 234) .

تميز ابن خلدون
بثقافته الرفيعة
وملاحظته الدقيقة
وخبرته الكبيرة وعقله
العلمي المتفتح

ابن خلدون كان
عارفاً أكثر من غيره
من معاصريه بنفسياته
أبناء عصره والفئات
الاجتماعية في
المجتمعات التي عاش
فيها وخبرها

وهكذا، يرى ابن خلدون أن العصبية هي "نواة الرئاسة وبذرة من بذور شجرة الملك . وهو يعد العصبية قوام التطور السياسي" (34، 70-71) . ويلاحظ ابن خلدون أن غاية كل عصبية هي الوصول إلى الحكم، فيكتشف بذلك - كما يرى الباحث خليل أحمد خليل - أعظم ما في التاريخ السياسي العربي .

كما يلاحظ ابن خلدون أن الدولة مع تبدلها، وانتقالها من طور البداوة إلى طور الحضارة، يمكنها - وهي الدولة المستقرة - الاستغناء عن العصبية التي كانت نواة الرياسة أو الملك (أنظر 34، 71) . فالعصبية، إذن، هي الرابطة بين الناس التي أوجدتها وحدتهم في المنشأ، وتعد أساساً منظماً للمجتمع في الطور الأول من تطوره، أي قاعدة سياسية للمجتمع البدوي، شأنها شأن الدولة التي هي الأساس السياسي للمجتمع المدني .

• ومما يستدعي الانتباه في مفهوم العصبية التشابه الكبير، من حيث المضمون، بين تفسير عالم الاجتماع النمساوي ل . غوميلوفيتش (1838-1909) لمفهوم العرق race عنده وبين مفهوم "العصبية" (أي التكاثر الاجتماعي العشائري) عند ابن خلدون . ويؤكد الباحثون أن غوميلوفيتش كان مطلعاً على مفهوم العصبية عند ابن خلدون اطلائاً جيداً، وقد أعجب بهذا المفهوم، وكرس له مقالة كبيرة (أنظر 56، ص169، 184 و116، ص36) .

في بحثه للخصائص المميزة لكل شعب، ونشوء السيكولوجية القوية (الجمعية)، التي تميز أفراد مجتمع ما عن أفراد مجتمع آخر، طرح ابن خلدون نظريته النفسية - الاجتماعية القائلة بأن الناس يتميزون، في كل مجتمع، بأخلاق وعادات وطباع وخصائص تتكون بتأثير العوامل التالية:

1- المناخ: يرى ابن خلدون أن حرارة الجو والهواء وطابع المناخ - تؤثر في نفسيات أفراد المجتمع . وبحسب طبيعة المناخ والهواء وحرارة الجو تتميز الشعوب وتختلف واحداً عن الآخر (3، 82) . وعلى هذا الأساس، يفسر ابن خلدون اختلاف اللون الأسود لبشرة الإفريقيين بتأثير الحر الشديد، وبالتالي اللون الأبيض لبشرة أبناء الشمال بتأثير البرودة، أي أنه حاول تفسير الاختلافات اللونية بين العروق البشرية بالظروف الطبيعية والمناخية . وتأثير هذه الظروف تتكون

ويرسم ابن خلدون صورة أخرى، مغايرة تماماً بالنسبة لسكان المدن الحضريين . فهو -حسب رأيه- منعمون مدللون، انغمسوا في الترفه والرفاهية، ومالوا إلى الجبن

يطرح ابن خلدون نظريته الخاصة في الدولة . والدولة في نظر ابن خلدون هي الملك، والملك سياسي وديني: فالملك السياسي هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي، والملك الديني هو الخلافة، وهو حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي

الخصائص المميزة لكل شعب: فساكن المناطق الحارة يتميزون "بالخفة والطيش وكثرة الطرب، فتجدهم مولعين بالرقص على كل توقيع" (3،86)، أما البرودة فتجعل ساكن المناطق الشمالية يميلون إلى الروح الجدية وبعد النظر .

2- نظام الحكم والإدارة: وهما يؤثران أيضاً في نفسية المواطنين وأفراد الرعية: "إذا كانت الملكة وأحكامها بالقهر والسطوة والإخافة فتكسر حينئذ من سورة بأسهم وتذهب المتعة عنهم لما يكون من التكاسل من النفوس المضطهدة" (3، 126) .

3- الشروط المادية للمجتمع: يرى ابن خلدون أن "الظروف التي تعيش فيها الأجيال تختلف تبعاً لكيفية حصول الناس على مستلزمات وجودهم وحياتهم: "إعلم أن اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلته من المعاش" (3، 120) . وتبعاً لهذه الشروط المادية والاقتصادية تختلف عادات الناس وطباعهم بحسب مهنتهم ونوع أشغالهم وأعمالهم .

4- مستوى تطور المجتمع والدولة: وهو أيضاً يؤثر في أخلاق الناس ونفسياتهم في الاجتماع الإنساني: "إعلم أن الدولة تنتقل في أطوار مختلفة وحالات متجددة، ويكتسب القائمون بها في كل طور خلقاً من أحوال ذلك الطور لا يكون مثله في الطور الآخر" (3، 175) .

أما الباحث جميل صليبا، فقد أبرز، في دراسته للعوامل المؤثرة في العمران البشري عند ابن خلدون، ثلاثة عوامل أساسية هي:

أ- العوامل الطبيعية: كتأثير الهواء في ألوان البشر وأجسامهم وأخلاقهم ونفسياتهم، وتأثير المناخ واختلاف الأقاليم في الخصب .

ب- العوامل الاقتصادية: التي تؤثر في أحوال البشر . فقد يؤدي تأثير العوامل الاقتصادية إلى إكساب الناس شجاعة أو فطنة أو أخلاقاً محمودة، أو إكسابهم أخلاقاً مذمومة أو ذلاً أو انقياداً .

ج- العوامل النفسية- الاجتماعية: كسلطان العادة التي تؤدي إلى تكوين القسر الاجتماعي، فالإنسان ابن عاداته ومألوفه، لا ابن طبيعته وجبلته؛ والميل إلى التقليد، حيث "يقلد الولد أباه، والمتعلم يقلد معلمه، والمغلوب مولع أبداً بالافتداء

والدولة والملك
للعمران بمثابة الصورة
للمادة، وهو الشكل
الحافظ بنوعه لوجودها،
وقد تقرر في علوم
الحكمة أنه لا يمكن
انفكاك أحدهما عن
الآخر، فالدولة دون
العمران لا تتصور،
والعمران دون الدولة
والملك متعذر، لما في
طباع البشر من
العدوان الداعي إلى
الوازع"

بالغالب في شعاره، وزيه، ونحلته، وسائر أحواله، وعوائده" (3، 29) .
وسنبحث في فقرة أخرى لاحقاً هاتين المسألتين . ومن العوامل النفسية-
الاجتماعية الأخرى التي يذكرها الدكتور صليبا، قوة العصبية، وقد سبق أن
بحثناها مفصلاً (أنظر 47، ص579- 581) .

وتناول ابن خلدون موضوع سيكولوجية الفئة الإثنوغرافية- الاجتماعية
البدائية، فقدم تحليلاً مفصلاً وصفاً للعلاقات القائمة في الجماعة البدائية (البدو)
وللخصائص السيكولوجية لأفراد هذه الجماعة . فقد عاش ابن خلدون فترة طويلة
بين البدو الرحل من مختلف القبائل، كما عاش فترة طويلة أيضاً في عديد من
المجتمعات المتحضرة المتمدنة التي عاصرها، وعلاوة على ذلك، تميز ابن
خلدون بثقافته الرفيعة وملاحظته الدقيقة وخبرته الكبيرة وعقله العلمي المتفتح .
لذا يمكننا القول، بكل تأكيد وثقة، أن ابن خلدون كان عارفاً أكثر من غيره من
معاصريه بنفسيات أبناء عصره والفئات الاجتماعية في المجتمعات التي عاش
فيها وخبرها .

يصف ابن خلدون الفئة الاجتماعية- العشائرية، من حيث هي مجتمع المساواة
النسبية . وينظر ابن خلدون إلى البدائية والمدنية أو الحضارة كمرحلتين تحل
الواحدة منهما محل الأخرى من ناحية، وكحالتين متعايشتين في الإقليم الواحد
المحدد للفئات والجماعات المختلفة، التي تنشأ فيما بينها نزاعات بخصوص
السيادة والسلطة على الثروات والخيرات المادية . والبدو الرحل هم الجانب
المهاجم النشط: فهم سريعو الحركة، معتادون على تقلبات الطقس، يتحملون
الحرمان وشظف العيش بصمود وسهولة، وهم في صراع دائم مع غيرهم من
البدو الرحل، لذلك فهم جريئون حازمون . إنهم لا يملكون إلا الضروري اللازم،
لذلك لا وجود لعدم المساواة بينهم، وهم يشكلون كتلة مترابطة، بسبب قوة الشعور
بالعصبية والالتحام فيما بينهم . إنهم جماعة متناسقة مترابطة متلاحمة (133،
98) . وفي مثل هذه الجماعة يقوم بوظيفة القيادة والرئاسة "المشايع" و"كبراء
القوم"، وذلك "بما وفر في نفوس الكافة منهم من الوفاق والتجلة" (3، 127-
128) .

يرى ابن خلدون أن
الدولة تمر، خلال فترة
وجودها، بأربع مراحل.
أي أربعة أجيال: الجيل
الخشونة والبدواة،
وجيل التحول من
البدواة إلى الحضارة،
وجيل نسيان محمد
البدواة وفقدان خلاوة
العزو والعصبية، وجيل
الانقراض

يرى ابن خلدون أن
أخلاق الحكام تتبدل
في كل مرحلة من حياة
الدولة، وتعد القسوة
والظلم من العوامل
الرئيسية في انحدار
الدولة وانهيائها

ويرسم ابن خلدون صورة أخرى، مغايرة تماماً بالنسبة لسكان المدن الحضريين . فهم -حسب رأيه- منعمون مدللون، انغمسوا في الترف والرفاهية، ومالوا إلى الجبن، "فقد وكلوا أمرهم في المدافعة عن أموالهم وأنفسهم إلى واليهم والحاكم الذي يسوسهم والحامية التي تولت حراستهم، واستناموا إلى الأسوار التي تحيطهم والحرز الذي يحول دونهم فلا تهيجهم هيلة ولا ينفر منهم صيد فهم غارون آمنون" (3، 125) . والأهم من ذلك أنهم مشتتون لا وحدة بينهم، إنهم متفرقون ومختلفون فيما بينهم لعدم المساواة في ممتلكاتهم .

غير أن ابن خلدون يشدد، في الوقت نفسه، على العلاقة الجدلية الناشطة بين البداوة والحضارة (البداء والتطور) - فالبدو أقدم من الحضرة وهم أشد منهم شجاعة وأكثر خيراً . ويعد الصراع بين البداوة والحضارة أمراً خلاقاً، فتطورات المجتمع البشري نفسها تحتّم الصراع بينهما (أنظر 34، 70-71) .

في بحثه لمسألة الدولة والقيادة، يطرح ابن خلدون نظريته الخاصة في الدولة . والدولة في نظر ابن خلدون هي الملك، والملك سياسي وديني: فالملك السياسي هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي، والملك الديني هو الخلافة، وهو حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي (47، 603-604) . ويتحدث ابن خلدون عن ضرورة الدولة، فيرى أن الدولة والعمران أمران متلازمان كتلازم الصورة والمادة في كل كائن من الكائنات الطبيعية . يقول ابن خلدون بهذا الخصوص: "والدولة والملك للعمران بمثابة الصورة للمادة، وهو الشكل الحافظ بنوعه لوجودها، وقد تقرر في علوم الحكمة أنه لا يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر، فالدولة دون العمران لا تتصور، والعمران دون الدولة والملك متعذر، لما في طباع البشر من العدوان الداعي إلى الوازع" (3، 376) . وفي حديثه عن نشأة الدولة يولي ابن خلدون العصبية كبير الأهمية، كما سبق أن بينا، ويعدها شرطاً ضرورياً لقيامها .

• في نظريته الخاصة بالدولة، يرى ابن خلدون أن الدولة تمر، خلال فترة وجودها، بأربع مراحل، أي أربعة أجيال: جيل الخشونة والبداوة، وجيل التحول من البداوة إلى الحضارة، وجيل نسيان عهد البداوة وفقدان

عندما يتوحد الناس
تقودهم الضرورة إلى
علاقات اقتصادية فيما
بينهم وإلى تلبية
حاجاتهم . وتتطاول يد
كل منهم إلى صاحبه
ليأخذها . . . ويمنع
عنها الآخر . . . ولهذا
لا يمكن للبشر أن
يعيشوا دون حاكم
يحمي بعضهم من بعض
ومن الخصال الشريفة
في طباع الناس: العنف
والعداوة فيما بينهم
(ابن خلدون)
"

حلاوة الغزو والعصبية، وجيل الانقراض . أما عن تطور الدولة، فهو على نوعين: داخلي وخارجي . يتعلق تطورها الخارجي بتطور وتبدل رقعة الدولة في الاتساع والتقليص . وأما تطورها الداخلي فهو تطور الأحوال والعادات والأخلاق داخل الدولة، وهو على خمسة أطوار: 1- طور الظفر بالبغية، أي طور البناء، 2- طور الاستبداد والافراد بالمجد، 3- طور الفراغ والدعة، 4- طور القنوع والمسالمة، 5- طور الإسراف والتبذير (أنظر 47، 612-615) . ويقول ابن خلدون بخصوص تطور الدولة الداخلي: "فإذا كانت الدولة في أول أمرها بدوية كان صاحبها على حال الغضاضة والبداوة والقرب من الناس وسهولة الإذن" (3)، (291) . بيد أن العلاقات تتردى فيما بعد بين الحاكم وأفراد قومه . ويظهر عند الحاكم ما يميز الطبيعة الحيوانية من خلق الكبر والأنفة فيأنف حينئذ من المساهمة والمشاركة في استتباعهم والتحكم فيهم ويحيي خلق التآله الذي في طباع البشر مع ما تقتضيه السياسة من انفراد الحاكم لفساد الكل باختلاف الحكام" (3)، (166) . ويرى ابن خلدون أن أخلاق الحكام تتبدل في كل مرحلة من حياة الدولة، وتعد القسوة والظلم من العوامل الرئيسة في انحدار الدولة وانهيائها .

في بحثه لموضوع القيادة، يتحدث ابن خلدون عن ضرورة القيادة في الاجتماع الإنساني فيقول: "عندما يتوحد الناس تقوهم الضرورة إلى علاقات اقتصادية فيما بينهم وإلى تلبية حاجاتهم . وتتطاول يد كل منهم إلى صاحبه ليأخذها ويمنعه عنها الآخر ولهذا لا يمكن للبشر أن يعيشوا دون حاكم يحمي بعضهم من بعض ومن الخصال الشريرة في طبع الناس: العنف والعداوة فيما بينهم" (أنظر 18، 359) . ويتناول ابن خلدون مؤسستين سياسيتين قياديتين عند العرب والمسلمين وهما الخلافة والإمامة . ويضع شروطاً للخلافة "أقرب ما تكون من شروط الحياة السياسية في المجتمع المدني ودولة القانون: العلم، العدالة، سلامة الحواس والأعضاء" (34، 72) . وفي تطرقه إلى الصفات والخصائص الواجب توفرها في الحاكم، يذكر ابن خلدون تلك الصفات "كالاهتمام بالرعية، والبساطة والكرم، والعدل، وحماية الضعفاء، والمستضعفين والفقراء، واحترام آراء الشيوخ والكبار في السن، والعفو عن الزلات، والصبر على المكار،

إن الخلافة قد وجدت
بدون الملك أولاً، ثم
التبست معانيها
واختلطت، ثم انفرد
الملك حين افتقرت
محبيته عن محبة
الخلافة (ابن خلدون)

والوفاء بالعهد، والتواضع، والانقياد للحق، والتجافي عن الغدر والمكر والخديعة وأمثال ذلك" (3 ، 143) .

وفي حديثه عن أنماط القيادة يميز ابن خلدون بين السياسة الدينية (المفروضة من الله) والسياسة العقلية (المفروضة من العقلاء) . ويقول ابن خلدون متمثلاً المعنى الخاص للانقلاب النمطي في القيادة العربية (من القائد النبي إلى الخليفة، ثم إلى القائد الوالي فالحاكم فالملك): "إن الخلافة قد وجدت بدون الملك أولاً، ثم التبست معانيها واختلطت، ثم انفرد الملك حين افترقت عصبيته عن عصبية الخلافة" (أنظر 34، 99) .

ثم يتطرق ابن خلدون إلى مسألة أخرى هامة من مسائل علم النفس الاجتماعي، وهي مسألة الضغط الاجتماعي والفئوي على الفرد، أو القسر الاجتماعي، أو ما يدعى بلغة علم النفس الاجتماعي السلوك الامتثالي عند الفرد . Conformism ومن هذه الناحية فقد كان ابن خلدون، دون أدنى شك، المفكر الاجتماعي الأول الذي لاحظ هذه الظاهرة، وكتب عنها من حيث هي ظاهرة منتشرة في المجتمع . فأخلاق الفرد هي الأخلاق التي يحددها الوسط الاجتماعي الذي يعيش فيه الفرد . وتغدو قواعد السلوك نتيجة لهذا الوسط المؤثر عادات وأعراف متبعة، تطابق مستوى تطور الدولة وتمارس تأثيراً حاسماً في أخلاق الرعية والمواطنين (133، 93) . ويرى ابن خلدون أن المجتمع يؤثر تأثيراً حاسماً في الفرد وفي شخصيته، وفي تكون عاداته وقواعد سلوكه . ويضطر الفرد لمراعاة قواعد السلوك المرعية والمتبعة . وقد كتب يقول ابن خلدون في هذا الصدد: "إذا لم آخذ بنظر الاعتبار في ملبسي، مثلاً، العادات المتبعة في بلادي وبين أبناء صنفي، ضحك الناس مني وأعرضوا عني" (أنظر 61، 748) .

في بحثه لطرق التأثير النفسية في مسار الاجتماع والاتصال، يبدي ابن خلدون اهتماماً كبيراً بظاهرة التقليد . فابن خلدون مقتنع بأن الناس، بطبيعتهم النفسية، يميلون إلى تقليد أولئك الذين هم في موقع أعلى، سواء من حيث مستوى الثقافة أو التعليم أو من حيث قوتهم وأعمارهم . ويرى ابن خلدون أن هذه الظاهرة لا تظهر بين الأفراد فحسب، بل وتتجلى أيضاً بين الفئات الاجتماعية

فابن خلدون مقتنع بأن
الناس، بطبيعتهم
النفسية، يميلون إلى
تقليد أولئك الذين هم
في موقع أعلى، سواء
من حيث مستوى
الثقافة أو التعليم أو
من حيث قوتهم
وأعمارهم

الكبيرة، بل وحتى بين الأمم والشعوب والبلدان المجاورة، حيث يقلد الضعاف من هم أكثر تطوراً وقوة . ومن هذه الناحية، فقد سبق ابن خلدون غابريال تارد وغيره من علماء الاجتماع الغربيين الذين قالوا بهذه الظاهرة في القرن التاسع عشر .

ويفسر ابن خلدون ظاهرة التقليد الاجتماعية بسعي الناس إلى الكمال وتطلعهم إليه . يقول ابن خلدون بهذا الصدد: "إن النفس تعتقد الكمال في من غلبها وانقادت إليه إما لنظره بالكمال بما وفر عندها من تعظيمه، أو لما تغالط به من انقيادها ليس لغلب طبيعي إنما هو لكمال الغالب فإذا غالطت بذلك واتصل لها اعتقاداً فانتحلت جميع مذاهب الغالب وتشبهت به وذلك هو الاقتداء أو لما تراه، والله أعلم، من أن غلب الغالب لها ليس بعصبي ولا قوة بأس وإنما هو بما انتحلته من العوائد والمذاهب تغالط أيضاً بذلك عن الغلب وهذا راجع للأول ولذلك ترى المغلوب يتشبه أبدأً بالغالب في ملبسه ومركبه وسلاحه في اتخاذها وأشكالها بل وفي سائر أحواله . وانظر ذلك في الأبناء مع آبائهم كيف تجدهم متشبهين بهم دائماً، وما ذلك إلا لاعتقادهم الكمال فيهم، وانظر إلى كل قطر من الأقطار كيف يغلب على أهله زي الحامية وجند السلطان في الأكثر لأنهم الغالبون لهم حتى أنه إذا كانت أمة تجاور أخرى ولها الغلب عليها فيسرى إليهم من هذا التشبه والاقتداء حظ كبير" (3، 147) . ومن ناحية أخرى، يلاحظ ابن خلدون بأنه إذا ما تغلبت أمة على أخرى، فإن الأمة الغالبة تقلد الأمة المغلوبة، فيما إذا كانت الأخيرة أعلى منها، من حيث المستوى الثقافي والحضاري (82، 402) .

وهكذا، يرى ابن خلدون أن التقليد، كظاهرة اجتماعية، على أنواع: فهناك التقليد بين الأفراد، حيث يتجه الإنسان إلى تقليد من يعتقد أو يشعر أنه أقوى منه في الجسم كأبويه وإخوته الكبار ورجال الحي، أو في العلم كأساتذته والمشهورين من العلماء، أو في المال والجاه كالملوك والأمراء . "وعمة التقليد هنا أن يشعر الإنسان أنه أدنى دركة من الذين يقلدهم" (64، 145) . وهناك التقليد بين الأمم والشعوب، حيث تقلد الأمة المغلوبة الأمة الغالبة، وهناك التقليد الاختياري، وهو يتجلى بسعي الناس إلى الكمال وتطلعهم إليه . وقد يتخذ التقليد شكلاً إجبارياً،

"إن النفس تعتقد الكمال في من غلبها وانقادت إليه إما لنظره بالكمال بما وفر عندها من تعظيمه، أو لما تغالط به من انقيادها ليس لغلب طبيعي إنما هو لكمال الغالب فإذا غالطت بذلك واتصل لها اعتقاداً فانتحلت جميع مذاهب الغالب وتشبهت به وذلك هو الاقتداء أو لما تراه

عمدة التقليد هنا أن
يشعر الإنسان أنه
أدنى درجة من
الذين يقتلهم "ابن
خلدون"

حتمياً في أحيان كثيرة، حتى ليجد الإنسان نفسه مضطراً إلى التشبه بقومه من أهل مذهبه وأقاربه (64، 145). ويتحول التقليد هنا إلى ما يشبه القسر الاجتماعي. كما يشير ابن خلدون في مقدمته إلى تلك الظاهرة الاجتماعية التي أصبحت معروفة اليوم، وهي العدوى الاجتماعية، وهي ظاهرة وثيقة الصلة بالتقليد الاجتماعي، ومن هذه الناحية يعد الحاكم أو الأشخاص الآخرون القائمون على رأس السلطة عموماً، مثلاً يحتذى وقدوة للجمهور الأكبر من الناس و"السبب الشائع في الأحوال والعوائد أن عوائد كل جيل تابعة لعوائد سلطانه كما يقال في الأمثلة الحكيمة: الناس على دين الملك" (3، 29).

ويتناول ابن خلدون موضوع العادة، فينوه بقوتها وتأثيرها وسلطانها، لدرجة أنها تصبح بمثابة قسر اجتماعي، وهو ما تحدث عنه دوركهيم. فللعادات والتقاليد السائدة في المجتمع سلطان وتأثير كبيران على نفوس الأفراد، لأن الإنسان ابن عاداته ومألوفه، لا ابن طبيعته وجبلته. ويقول ابن خلدون بهذا الصدد: "فإن من أدرك مثلاً أباه وأكثر أهل بيته يلبسون الحرير والديباج، ويتحلون بالذهب في السلاح والمراكب، ويتحجبون عن الناس، في المجالس والصلوات، فلا يمكنه مخالفة سلفه في ذلك إلى الخشونة في اللباس والزي والاختلاط بالناس، إذ العوائد حينئذ تمنعه وتقبح عليه مرتكبه، ولو فعله لرمي بالجنون والوسواس في الخروج عن العوائد دفعة، وخشي عليه عائدة ذلك وعاقبته في سلطانه" (3، 294).

تطالعنا في السيرة الذاتية لابن خلدون "التعريف برحلة ابن خلدون شرقاً وغرباً" في أكثر من مكان وفي أكثر من صفحة، كلمة "المناخ" التي يستخدمها ابن خلدون بالمعنى النفسي - الاجتماعي، وبالمعنى المجازي عامة، كما هي مستخدمة في الأدبيات النفسية والاجتماعية الحديثة. وهذا أول استخدام لها بهذا المعنى، وابن خلدون، هو بحق أول من استخدم كلمة "المناخ" على هذا النحو وبهذا المعنى. فكل ما يجري من حوله، يتقبله ابن خلدون على أنه نوع من الظروف والظواهر المناخية، وعلى أنه هو المناخ النفسي - الاجتماعي الذي يجب على المرء أن يتكيف معه (133، 19).

إعلم أن تلقين العلوم
للمتعلمين إنما يكون
مفيداً إذا كان على
التدريج شيئاً فشيئاً وقليلاً
وقليلاً. يلقى عليه أولاً
مسائل من كل باب من
الفن هي أصول ذلك
الباب ويقرب له في
شرحها على سبيل الإجمال
ويراعى في ذلك قوة
عقله واستعداده لقبول
ما يريد عليه حتى ينتهي
إلى آخر الفن وعند
ذلك يحصل له ملكة ذلك
العلم" (ابن خلدون)

كما عالج ابن خلدون بصورة مفصلة مسائل التربية والتعليم . وهو يعدهما ظاهرتين اجتماعيتين "تولدان في المجتمع وتتطوران بمقدار تطوره، وتزدهران بازدهاره" (44، 649) . وكما يقول ابن خلدون "فالعلم والتعليم طبعي في البشر" (3، 430) . وتقوم نظرية ابن خلدون في التربية والتعليم على المبادئ التالية:

- 1- مراعاة مقدرة المتعلم العقلية .
- 2- التدرج بالمتعلم من السهل إلى الصعب .
- 3- ألا يشتغل المتعلم إلا بعلم واحد حتى يتمكن منه ثم ينتقل إلى غيره .
- 4- ألا تفصل مدة طويلة بين الدرس والدرس .
- 5- الشدة على المتعلمين مضرة ولاسيما مع الصغار .
- 6- العلم ملكة لا تتم بالحفظ بل بالفهم .
- 7- أهمية التكرار في رسوخ العلم في عقل المتعلم .
- 8- العلم يعتمد على الاستعداد الشخصي لقبول هذا العلم أو ذاك .
- 9- العلم والتعليم عمل جماعي لهذا كان موجوداً في الحضر أكثر منه في البدو
- 10- إن التعليم بالمحاكاة والمباشرة لا ينقل المعارف والمذاهب إلى المتعلم فقط بل ينقل الأخلاق والفضائل أيضاً .
- 11- من الأفضل أن يبدأ الأطفال علومهم بالحساب لأنه رياضة لعقولهم (أنظر 64، 161) .

وقد عرض ابن خلدون نظريته هذه في الفصل التاسع والعشرين من الباب السادس من مقدمته، فقال مبيناً أهم بنودها: "إعلم أن تلقين العلوم للمتعلمين إنما يكون مفيداً إذا كان على التدرج شيئاً فشيئاً وقليلًا وقليلًا . يلقى عليه أولاً مسائل من كل باب من الفن هي أصول ذلك الباب ويقرب له في شرحها على سبيل الإجمال وبراعي في ذلك قوة عقله واستعداده لقبول ما يريد عليه حتى ينتهي إلى آخر الفن وعند ذلك يحصل له ملكة ذلك العلم" (3، 533) .

وفي حديثه عن الضرر الذي يلحق بالصغار إذا ما استعملنا القسوة والشدة في تعليمهم: "إن إرهاف الحد بالتعليم مضر بالمتعلم سيما في أصاغر الولد لأنه من سوء الملكة ومن كان مرباه بالعسف والقهر من انبساطها وذهب بنشاطها

"إن إرهاف الحد
بالتعليم مضر بالمتعلم
سيما في أصاغر الولد
لأنه من سوء الملكة
ومن كان مرباه
بالعسف والقهر من
انبساطها وذهب
بنشاطها ودعاها إلى
الكسل وحمل على
الكذب والخبث وهو
التظاهر بغير ما في
ضميره خوفاً من
انبساط الأيدي بالقهر
عليه وعلمه المكر
والخدعة" (ابن خلدون
)

ودعاها إلى الكسل وحمل على الكذب والخبث وهو التظاهر بغير ما في ضميره خوفاً من انبساط الأيدي بالقهر عليه وعلمه المكر والخديعة" (3، 540) .

وقد نقد ابن خلدون في مقدمته أصول التربية والتعليم المعروفة في عصره وقارن بين مختلف البرامج والمناهج التعليمية المتبعة، ولاحظ في منهج المغاربة قلة العناية بالتطبيق والمذاكرة والمناقشة . وعبر ابن خلدون عن فكرة صائبة للغاية مفادها أن ملكة التعليم تحتاج إلى بلاد مستقرة وأساتذة أكفاء جيلاً بعد جيل، وأشار إلى فكرة تأثير البيئة وخواص الزمان والمكان على صناعة التعليم" (أنظر 85، 114) .

وفي حديثه عن العوامل المؤثرة في تكوين شخصية الفرد في المجتمع، ينفى ابن خلدون دور عامل الوراثة، ويخصص الدور الأول والأساسي للتربية والوسط المحيط . ويقول بهذا الصدد: "إن النفس إذا كانت على الفطرة الأولى كانت متهيئة لقبول كل ما يرد عليها وينطبع فيها من خير أو شر" (3، 123) . وإلى جانب التربية والوسط، يؤثر في خصائص الفرد النفسية وفي تكوين شخصيته مجال العمل والنشاط الذي يمارسه، أي مهنته، وبما أن لكل مهنة خصائصها المميزة فإن المهن المختلفة تؤثر بصورة مختلفة في شخصية الفرد وفي خاصياته النفسية - المعنوية والاجتماعية والأخلاقية . ويأخذ ابن خلدون التجارة مثلاً على تأثير المهن فيقول فيها: "إن التاجر مدفوع إلى معاناة البيع والشراء وجلب الفوائد والأرباح، ولا بد في ذلك من المكايسة والمحاكة والتحذلق وممارسة الخصومات واللجاج وهي عوارض هذه المهنة" (3، 399) . لذلك تؤثر التجارة تأثيراً سلبياً - كما يرى ابن خلدون - في صفات الإنسان النفسية - الاجتماعية والأخلاقية، "فأفعال الخير تعود بآثار الخير والذكاء، وأفعال الشر والفسفة تعود بضد ذلك فتنمك وتترسخ أن سبقت وتكررت وتنقص خلال الخير أن تأخرت عنها بما ينطبع من آثارها المذمومة في النفس شأن الملكات الناشئة عن هذه الأفعال" (3، 399) .

كما أشار ابن خلدون في مقدمته إلى الفوارق الفردية واختلاف الخصائص النفسية لدى الأفراد ويقول ابن خلدون بهذا الخصوص: "إن النفوس البشرية، وإن

إن النفس إذا كانت على الفطرة الأولى كانت متهيئة لقبول كل ما يرد عليها وينطبع فيها من خير أو شر" (ابن خلدون)

وبما أن لكل مهنة خصائصها المميزة فإن المهن المختلفة تؤثر بصورة مختلفة في شخصية الفرد وفي خاصياته النفسية - المعنوية والاجتماعية والأخلاقية.

كانت واحدة في النوع، فهي مختلفة في الخواص . وهي أصناف، كل صنف مختص بخاصة واحدة بالنوع لا توجد في الصنف الآخر . . . وصارت تلك الخواص فطرة وجبلة لنفسها" (3، 479) .

لقد ساهم الفكر السياسي الخلدوني إسهاماً كبيراً في تطوير الفكر السياسي- الاجتماعي العالمي . فابن خلدون كما تقول المستشرقة الروسية س . باتسييفا- "ولأول مرة في تاريخ العلم، طرح نظرية التطور التقدمي الحتمي للمجتمع من المرحلة الدنيا إلى المرحلة العليا عن طريق تطوير أشكال نشاط الناس الإنتاجي، وفسر تطور أشكال الحياة الاجتماعية بتطور الإنتاج" (18، 183) . ويشدد الباحث خليل أحمد خليل في كتابه "العرب والقيادة" على حدود التلازم الموضوعي والتاريخي بين التجريبتين العلمية (المعرفية) والسياسية اللتين عاشهما ابن خلدون، متعلماً وعالماً، منقاداً وقائداً . فقد تميزت أسرته بالجمع بين العلم والسياسة، وكانت نموذجاً للقيادة الوسيطة، التي تسعى التي امتلاك سلطة السيف بحجة الكلمة (أنظر 34، 83) .

وكان ابن خلدون، كما يقول الباحث خليل أحمد خليل- يجمع بين الأيديولوجيا الإسلامية ومقدمات الفكر العربي، وذلك لاعتقاده أنهما عاملان متكاملان . "وقد شهدت تجربة ابن خلدون الفكرية تطوراً حاسماً من خلال مغامراته السياسية، وربما يصح القول "إنه أدرك النضوج الحقيقي خلالها بفضل حزمه وبحثه ودقته" (35، 86) . وكان ابن خلدون يتجاوب تجاوباً سريعاً مع دعوة السلطة، وهذا التجاوب السريع، "يرشدنا إلى مفتاح أساسي في شخصية ابن خلدون الذي كان يطمح إلى الحكمة والإدارة- الرياسة السلطانية- جنباً إلى جنب مع طموحه إلى الرياسة العلمية . فهو يلبي دعوة السلطة ويقف معها طالما أنها واقفة، لكنها إذا انهزمت لا ينهزم معها، ولا يلتزم بالذود عنها . إنه مثقف، محنك، ومن أسرة مجربة، لا يؤمن بمثالية "الالتزام السياسي" ولا بجدواه" (34، 87) . ويشير الباحث خليل إلى مغامرات ابن خلدون السياسية والأدوار والوظائف التي قام بها فيقول: "وقد أدى ابن خلدون في حياته المليئة بالتنقل والترحال والمغامرات السياسية جملة أدوار سلطانية وعلمية: دور الكاتب- أمين السر، ودور الفقيه،

إن النفوس البشرية،
وإن كانت واحدة في
النوع، فهي مختلفة في
الخواص . وهي
أصناف، كل صنف
مختص بخاصة واحدة
بالنوع لا توجد في
الصنف الآخر . . .
وصارت تلك الخواص
فطرة وجبلة لنفسها"
(ابن خلدون)

ودور القاضي، ودور الداعية السياسي، ثم دور السفير والمبعوث . لكنه كان دائماً يطمح إلى تأدية دور رئيسي يتناسب مع قوام شخصيته ومع مقامه المعرفي والاجتماعي والأسري" (34، 88) .

ويرى الباحث خليل أن "مسلكية ابن خلدون السياسية تقوم على أخلاقية المصلحة: فكل واقعة موقف، والالتزام السياسي شأن نسبي يتناسب المصالح: إنما الثابت في سلوكه السياسي الجدلي هو البحث المتواصل مع مقام أرفع ودور أفعّل في السياسة . فغاية السياسة الخلدونية المعلنة هي الوصول إلى أعلى الرتب السياسية وتحقيق التفوق السياسي" (34، 89) .

من خلال هذا العرض السريع لسيرة ابن خلدون وآرائه وأفكاره النفسية- الاجتماعية والتربوية والسياسية تتجلى لنا شخصية ابن خلدون البارزة في تاريخ الفكر العربي- الإسلامي والعالمي . فهو أبرز من نظّر لعلم التاريخ، وأول من دعا إلى التاريخ علماً قائماً على أسس موضوعية عقلانية، وهو، كما يرى عدد من الباحثين، المؤسس الأول للمادية التاريخية، فقد سبق كارل ماركس في تأكيد الحتمية التاريخية، وفي تفسير تطور أشكال الحياة الاجتماعية بتطور الإنتاج، وفي القول بأن قيمة الشيء تابعة للعمل المبذول في إنتاجه، وفي إظهار ردود للعوامل الاقتصادية والعلاقات الإنتاجية . وهو أيضاً المؤسس الأول بلا منازع لعلم الاجتماع: فقد سبق غبريال تارد بخمسة قرون إلى القول بالتقليد والمحاكاة والعدوى الاجتماعية، وسبق أميل دور كهايم إلى القول بالقسر الاجتماعي . وقد قال عنه الباحث (ناتانيل شميت) في كتابه "ابن خلدون مؤرخ اجتماعي وفيلسوف": "إن المفكرين الذين وضعوا أسس علم الاجتماع الجديد، لو كانوا اطلعوا على مقدمة ابن خلدون، واستعانوا بالحقائق التي كشفها، والطرائق التي أوجدها ذلك العبقرى العربي قبلهم بمدة طويلة، لاستطاعوا أن يتقدموا بهذا العلم الجديد بسرعة أعظم مما تقدموا به فعلاً" (أنظر 47، 642) . كما سبق ابن خلدون كثيراً من علماء النفس الاجتماعي في بحث عدد من الظواهر النفسية- الاجتماعية المؤثرة في الاجتماع الإنساني كقوة العادة، والميل إلى التقليد، وقوة العصبية، والعدوى الاجتماعية، والقسر الاجتماعي، والسلوك الامتثالي وغيرها .

سبق ابن خلدون
كثيراً من علماء النفس
الاجتماعي في بحث
عدد من الظواهر
النفسية- الاجتماعية
المؤثرة في الاجتماع
الإنساني كقوة العادة،
والميل إلى التقليد،
وقوة العصبية،
والعدوى الاجتماعية،
والقسر الاجتماعي،
والسلوك الامتثالي
وغيرها

إن كل من يطلع على مقدمة ابن خلدون، وعلى سيرة حياته السياسية سيجد أوجه شبه عديدة بينه وبين ميكافيللي (1469-1528) صاحب كتاب "الأمير" (أنظر 56، 184)، وبين ابن خلدون وروسو، وبينه وبين نيتشه، وبينه وبين فيكو ومونتسكيو (أنظر 61، 749).

• وأخيراً لابد من التنويه إلى أن البحث الكامل لآراء ابن خلدون وأفكاره النفسية - الاجتماعية والتربوية والسياسية تتطلب دراسة كاملة مستقلة . ونشير أخيراً إلى أن جميع الباحثين العرب والأجانب في آراء ابن خلدون وتراثه الفكري، يؤكدون عبقرية هذا المفكر الاجتماعي، وينوهون بتشابه آرائه مع آراء علماء الاجتماع والفلاسفة الغربيين اللاحقين . فقد أكد المستشرق الروسي المعروف بارتولد قائلاً: "تعود المحاولة الأولى لوضع قوانين التطور التاريخي إلى المؤرخ العربي ابن خلدون، الذي وضع نصب عينيه هذا الهدف في القرن الرابع عشر، قبل أن تظهر التجارب الأولى في هذا الاتجاه إلى اللغات الأوروبية بوقت طويل" (أنظر 18، 337)

وقال المؤرخ المعروف توينبي في حديثه عن مقدمة ابن خلدون: "لاشك أن مقدمة ابن خلدون أعظم عمل من نوعه خلقه أي عقل في أي زمان ومكان" (أنظر 47، 562) . كما يؤكد الباحثون والدارسون أيضاً، أن آراء ابن خلدون في المجتمع والدولة تعد، بلاشك، باكورة الآراء السوسيولوجية، وأن ابن خلدون، المفكر العربي، الذي عاش في القرن الرابع عشر، يجب وضعه جنباً إلى جنب مع ميكافيللي، وفيكو، ومونتسكيو (32، 736)، (133، 120)، (94، 91) .

7-المقريزي - الحلقة الأخيرة

بعد أن انتهينا من الحديث عن ابن خلدون، وقبل أن نختم الحديث عن أعلام الفكر النفسي - الاجتماعي الوسيط في مشرق الوطن العربي ومغرب، لابد من التوقف، ولو بشيء من الإيجاز أمام آخر علم من أعلام هذا الفكر في القرن الخامس عشر، وأمام الحلقة الأخيرة من سلسلة أعلام الفكر النفسي - الاجتماعي العربي الإسلامي في أواخر العصور الوسطى - تلك الحلقة المتمثلة في التلميذ البارز الوحيد لابن خلدون، المفكر الاجتماعي والمؤرخ الكبير تقي الدين أحمد بن

كل من يطلع على
مقدمة ابن خلدون،
وعلى سيرة حياته
السياسية سيجد أوجه
شبه عديدة بينه وبين
ميكافيللي (1469-
1528) صاحب كتاب
"الأمير" ، وبين ابن
خلدون وروسو، وبينه
وبين نيتشه، وبينه
وبين فيكو ومونتسكيو

المقريزي (مصر ، 1364)

علي المقرئزي (1364-1442) . ولد في القاهرة وتوفي فيها، وهو من أصل لبناني من مدينة بعلبك، وقد اكتسب كنيته من حارة (المقارزة) فيها، مارس التدريس في دمشق، ثم في القاهرة وتولى القضاء فيها، ثم انصرف للكتابة . أشهر كتبه: "السلوك لمعرفة دول الملوك"، و"المواعظ والاعتبار في أكبر الخطط والآثار" المعروف اختصاراً بـ"خطط المقرئزي"، و"النفود الإسلامية القديمة" ومجموعة أخرى من الرسائل . بيد أن أهم كتاب من كتبه في مجال بحثنا في الآراء النفسية- الاجتماعية، كتابه المشهور "إغاثة الأمة بكشف الغمة" . عاش المقرئزي في مصر، في عصر مضطرب سياسياً واقتصادياً واجتماعياً وأخلاقياً . فقد تعمقت في عصره جذور الإقطاع في مصر، وسادت الرشوة والنصب والاحتيال، وعمت الفوضى، وعانت مصر من ضائقة اقتصادية خطيرة تحدث عنها المقرئزي في كتابه "إغاثة الأمة بكشف الغمة" . وقد تأثر المقرئزي في كتابه هذا خاصة، وفي كتبه عامة، بمقدمة ابن خلدون وبآرائه التاريخية والاجتماعية والاقتصادية، وأخذ بمنهجه العلمي، وحاول تطبيقه بنجاح في دراسته لتاريخ مصر في القرن الخامس عشر .

يقول الدكتور طيب تيزيني في حديثه عن أهمية المقرئزي: "إن كل من يتقصى تاريخ الفكر العربي- الإسلامي انطلاقاً من القرن الخامس عشر، يجد أن المقرئزي يشكل حلقة أساسية في ذلك التاريخ، وإن كانت هذه الحلقة امتداداً لفكر ابن خلدون . فالمقرئزي هو تلميذ ابن خلدون، بل وتلميذه الوحيد في العصر الوسيط العربي- الإسلامي" (27، 398) . لقد حاول المقرئزي في كتابه "إغاثة الأمة بكشف الغمة" الكشف عن القوانين الموضوعية لحياة المجتمع المصري الاقتصادية والاجتماعية والسياسية وتطوره آنذاك . وانطلق في محاولته هذه من المبادئ الأساسية التي طرحها ابن خلدون، وحاول تطبيق منهج ابن خلدون وأفكاره التي طرحها في "المقدمة" على التطور الاقتصادي والاجتماعي في المجتمع المصري في القرن الخامس عشر" (أنظر 27، 398-199) . وقد عبر المقرئزي في كتابه "إغاثة الأمة بكشف الغمة" عن مجموعة قيمة من الآراء النفسية- الاجتماعية التي سنتناولها الآن، وأهمها يتعلق بالقيادة وتصنيف الفئات والجماعات في المجتمع المصري .

المقرئزي هو تلميذ
ابن خلدون، بل
وتلميذه الوحيد في
العصر الوسيط العربي
الإسلامي "

حاول المقرئزي تطبيق
منهج ابن خلدون
وأفكاره التي طرحها
في "المقدمة" على
التطور الاقتصادي
والاجتماعي في
المجتمع المصري في
القرن الخامس عشر "

في تطرقه إلى موضوع القيادة في مصر، يحلل المقريري الجوانب الطبيعية والاجتماعية للأزمة الاقتصادية التي عصفت بمصر في القرن الخامس عشر، "ويكشف الدور الخاص بنمط القيادة الامتلاكية السائدة في مصر، والقائمة على الفساد والرشوة" (34، 108). ويقول المقريري مبيناً سبب الأزمة الأساسي وأصل الفساد: "إن السبب الأول، وهو أصل هذا الفساد، ولاية الخطط السلطانية والمناصب الدينية بالرشوة كالوزارة والقضاء ونيابة الأقاليم وولاية الحسبة وسائر الأعمال، بحيث لا يمكن التوصل إلى شيء منها إلا بالمال الجزيل" (77، 43). ثم يتناول بالتفصيل المصائب والأزمات التي تعصف بالمجتمع المصري، ويرجع هذا كله إلى سوء الزعامة والقيادة، والحكام وأنانيتهم ولا مبالاتهم وعدم اهتمامهم بمصالح الناس والمواطنين ويقول: "إن ما بالناس سوى سوء تدبير الزعماء والحكام وغفلتهم عن النظر في مصالح العباد" (77، 4).

وفي حديثه عن الفئات والجماعات، يتناول المقريري تاريخ الجماعات التي نزلت بمصر منذ أقدم العصور، والأقوام التي حلت بها حتى تأليفه لكتابه "إغاثة الأمة بكشف الغمة"، ثم يتناول فئات وطبقات المجتمع المصري بالتقسيم والتصنيف، ويصف كل فئة بشيء من التفصيل مبيناً وضعها المادي والمعنوي في الهرم الاجتماعي المصري. ويقسم المقريري السكان في مصر إلى سبع فئات هي:

- 1- أهل الدولة
- 2- أهل اليسار من التجار الكبار
- 3- الباعة وهم التجار متوسطو الحال
- 4- الفلاحون والمزارعون
- 5- الفقراء وهم جل الفقهاء وطلاب العلم
- 6- أرباب الصنائع وأصحاب المهن
- 7- المحتاجون والسائلون. (أنظر 77، 72-73).

• إن هذا الوصف الذي يرفقه المقريري بكل فئة يقدم لنا تصوراً واضحاً للقيم التي سادت المجتمع المصري في ذلك العصر. كما يفسر لنا المقريري

يتناول بالتفصيل
المصائب والأزمات
التي تعصف بالمجتمع
المصري، ويرجع هذا
كله إلى سوء الزعامة
والقيادة، والحكام
وأنانيتهم ولا مبالاتهم
وعدم اهتمامهم بمصالح
الناس والمواطنين

تحالج المقريري في
كتابه "إغاثة الأمة
بكشف الغمة" مواضيع
أخرى ذات طابع
سياسي اقتصادي
 واجتماعي مثل الارتباط
الوثيق بين السلطة
السياسية ورجال التجارة
والأطيان

بعض الظواهر الاجتماعية السائدة في مصر تفسيراً علمياً صحيحاً، كالهجرة من الريف إلى المدينة نظراً لشدة البؤس والظلم في الريف، ويقول بهذا الصدد: "فكثرة المغارم وتنوع المظالم في الريف دفع بأهل الريف إلى الرحيل من قراهم" (77، 44) .

وقد عالج المقرئ في كتابه "إغاثة الأمة بكشف الغمة" مواضيع أخرى ذات طابع سياسي - اقتصادي واجتماعي مثل الارتباط الوثيق بين السلطة السياسية ورجال التجارة والأطيان، وما يحمله هذا الارتباط للجماهير من بؤس وفقر ومصاعب، وإظهار التناقض الرئيسي في المجتمع بين الجماهير المعذمة الفقيرة وبين التجار والمرابين والاستغلاليين وأصحاب الأطيان، وطبيعة الاحتكار اللانسانية، ونفسية المحتكرين المستغلين الفظيعة التي سيطر عليها الجشع وحب جمع المال في وقت كان أبناء شعبهم فيه يأكلون بعضهم بعضاً: "فكان الأب يأكل ابنه مشوياً ومطبوخاً، والمرأة تأكل ولدها . . . ثم تزايد الأمر حتى صار غداء الكثير من الناس لحوم بني آدم بحيث ألفوه . . . ومع ذلك كانت المخازن مملوءة غلالاً، والخبز متيسر الوجود يباع في كل رطل بدرهم ونصف" (77، 29 - 31) .

وقد أكد ناشراً كتاب "إغاثة الأمة بكشف الغمة" محمد مصطفى زيادة وجمال الدين محمد شبال في تصديرهما على الصلة الوثيقة بين كتابي المقرئ وابن خلدون فقالا: "الواقع أن المقرئ قد شابه بهذا الكتيب أستاذه ابن خلدون في "المقدمة" فكلاهما كتب في صميم النواحي الاقتصادية والاجتماعية ما عدا أن كتاب "إغاثة الأمة بكشف الغمة" قاصر على مصر الإسلامية و"المقدمة" شاملة للعالم الإسلامي بوجه عام" (77) .

• وفي الختام، لابد من التأكيد على أن المقرئ هو أحد المفكرين الاجتماعيين البارزين في التاريخ العربي - الإسلامي الوسيط، وأنه ساهم في بلورة الأبحاث الاجتماعية وتطويرها .

الواقع أن المقرئ قد شابه بهذا الكتيب أستاذه ابن خلدون في "المقدمة" فكلاهما كتب في صميم النواحي الاقتصادية والاجتماعية ما عدا أن كتابه "إغاثة الأمة بكشف الغمة" قاصر على مصر الإسلامية و"المقدمة" شاملة للعالم الإسلامي بوجه عام "

نشوء وتطور الفكر النفسي - الاجتماعي عند العرب

لجنة البحث والدراسة في التراث النفسي: العدد 10



إصدارات: مؤسسة العلوم النفسية العربية

جميع الحقوق محفوظة للمؤلف 2014

أ.د. نزار عيون السود

• الاختصاص

علم نفس اجتماعي

• الشهادات العلمية

ماجستير في العلوم التربوية ، دكتوراه دولة في علم النفس



• الممارسات المهنية: تدريس مقررات علم النفس في كليات التربية بجامعة دمشق ، السودان للعلوم والتكنولوجيا، سلطنة عمان ، جامعة القادسي، الجامعة العربية الدولية . المشاركة وتقديم بحوث في مؤتمرات نفسية عربية وعالمية .

• المؤلفات النفسية: في علم النفس الاجتماعي، علم النفس الاجتماعي وقضايا الدعابة والإعلام، التحليل النفسي والفرويدية الجديدة ، علم نفس المهنة الحديثة، التنويم المغناطيسي. منذ أقدم المصنوع حتى الآن، سيكولوجية الحب والعلاقات الأسرية ، التربية الجنسية للأطفال والبراهقين، علم الاجتماع الإعلامي، سيكولوجية النزاع ، التفكير والإبداع، عملية الإبداع والإدراك الفني - مقارنة تكاملية ، سيكولوجية الجسد .

• المؤلفات الأدبية: دراسات في الأدب والمسرح ، دوستوفسكي: دراسات في أدبه وفكره، الأدب الروسي الساخر، الأبروس والثقافة - فلسفة الحب والفن الأوروبي، مقدمة في علم الاجتماع التربوي ، الاشتراكية والنزعة الإنسانية، الحب والأسرة عبر المصنوع ، تاريخ الديالكتيك - الفلسفة الكلاسيكية الألمانية ، وترجمة الأعمال روائية ومسرحية من الأدب الروسي (الخالدون - مسرحية ليفكتور ووزوف الأخيرة - رواية ليونيد بونديريف، الحريق - رواية لفانتين واسيوتين، الجزيرة القمرية - مسرحية ليخاتل بولخاكوف

إصدارات: مؤسسة العلوم النفسية العربية

